

فكرة الألوهية

فى

فلسفة باركلى

الدكتورة

فريال حسن خليفة

كلية التربية - جامعة عين شمس

الطبعة الاولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

مكتبة الجندي

٥١ سوق ام الغلام . ميدان الحسين

ت : ٥٩٠١٥١٨

تصدير

تعتبر فكرة الألوهية ، الفكرة المركزية في فلسفة جورج بركلي ، الفيلسوف الإنجليزي الذي عاش في القرن السابع عشر (١٦٨٥ - ١٧٥٣) عصر العلم والعقل . ولكن بركلي كان صاحب نزعة لاهوتية متشددة ، فهو يرد كل فاعلية في الكون والإنسان إلى الله . وإذا كان إله أرسطو هو محرك لا يتحرك لأنه صورة خالصة ، إذا كان إله ديكارت قد خلق المادة والحركة في العالم في دفعة واحدة ، فإن إله بركلي هو العلة الوحيدة الفاعلة في العالم والإنسان وبركلي هو صاحب مذهب اللامادية الذي ينكر وجود الجوهر المادي ، لأنه يرى أن الاعتراف بالمادة يقودنا بالضرورة إلى المادية والإلحاد . وتلك فكرة مغالى فيها ، لأن القول بالجوهر المادي عند ديكارت وغيره من الفلاسفة لم يكن باعثاً للقول بالمادية أو الإلحاد .

ولقد أراد بركلي أن يجعل ظواهر العالم الطبيعي مجرد ظواهر عقلية . وتحول الواقع عنده إلى عقول وأفكار والمعرفة هي من فعل إلهي يطبع الأفكار في العقول الإنسانية ومعرفتها بالأفكار هي معرفة الأفكار في حقيقتها .

إننا لا نجد مثل هذه الفلسفة المغرقة في المثالية ولا حتى عند مالبرانش الذي جعل معرفة الأفكار رؤية للأفكار في الله .

ونحن نتساءل من أين يأتي الخطأ إذا كانت كل فاعلية ترد إلى الله في هذه الفلسفة ؟

كذلك يرفض بركلي مبدأ التجريد لأن الإحساسات هي والإدراكات الحسية أفكار طبعها الله في عقولنا .

ولقد اعتقد بركلى أننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة الله بعقولنا ،
ولكن عن طريق الوحي والإيمان والعقيدة وهو إيمان قلبى ولا يرقى
إلى أية درجة من المعرفة العقلية .

مثل هذه القضايا ناقشتها الباحثة فى رسالة الماجستير التى تقدمت بها
إلى كلية الآداب جامعة عين شمس وهى دراسة جادة تناولت فيها هذه
الجوانب المختلفة فى فلسفة بركلى وهذا الكتاب يعتبر إضافة جديدة إلى
المكتبة العربية . ولقد بذلت الباحثة جهوداً كبيرة فى الاطلاع على
المصادر الاصلية والمراجع الأجنبية والعربية وكانت ترجمتها صحيحة
ودقيقة واسلوبها واضح ولقد أكدت بعد ذلك الدكتور فريال حسن
مكانتها فى مجال البحوث الفلسفية ونرجو لها فى مسيرتها دوام التوفيق
والتقدم .

أ . د / نازلى اسماعيل حسين
كلية الآداب / جامعة عين شمس
والمشرقة على الرسالة
فبراير / ١٩٩٣

مقدمة

بتعدد المذاهب الفلسفية تتعدد الغايات والأهداف لأن نسقا بلا هدف معناه نسق بلا مشكلات ، أى أنه ليس شيئا على الإطلاق ، وقد حدد باركلى الغاية من فلسفته قائلا : « إن الهدف الأساسى من أعمالى هو النظر فى الله وفى واجبنا ، وسأعتبر كل اعمال عقيمة وبلا جدوى إذا لم أستطع أن ألهم قرائى بالمعنى الدينى عن وجود الله »^(١).

والنظر عند باركلى يخالف نظر الفلاسفة ورجال الدين وخلافه يُرد إلى تسليم كلاهما بوجود المادة واستقلالية العالم عن العقل .

ويرى باركلى أن هذين الأمرين هما الداء الذى أصاب المجتمع فى كل أبعاده والمسئول الأول عن التدهور الروحى والأخلاقى بفعل تأثير الدراسات السائدة من خلال هوبز واسبينوزا ولوك ونيوتن وشافيتسبرى . . . الخ ، تلك الدراسات التى تعتبر ذات شأن كبير فى تأثيرها على الدولة والدين والسلوك ، حيث كانت أفكارهم هى البيئة الخصبة لنزعات الشك والإلحاد التى تفشت فى المجتمع ، ولا قضاء على هذين الأمرين إلا بهدم الأساس الذى قامت عليه تلك الفلسفات التى كانت نتيجتها الحتمية هى هذه الأزمة ، ذلك لأن التسليم بالأساس المادى للمعرفة والوجود لهو أمر حاسم بالضرورة فى التأثير على العقيدة الدينية ومن ثم أصبح لا سبيل أمام باركلى سوى تقويض هذا

(١) Berkeley . A treatise Concerning The Principles of Human Knowledge . Ed . , A . Aluce and . T . E . Jessap , Published by T . Nel Son and Sons Ltd New york , London, 1964 , S . 156 , P . 113 .

الأساس ، « ومتى استبعد حجر الزاوية هذا فقد انهار البناء كله »^(١).
وبذلك صارت المشكلة الأساسية عند باركلي هي إنكار وجود المادة
واستقلالية العالم عن العقل حتى تسترد الألوهية دورها ومكانتها في
الطبيعة والمجتمع بل والإنسان ، ولا يكون ثمت وجود أو فاعلية لجوهر
آخر عدا الروح .

لهذا ولكى ينكر باركلي وجود المادة يبدأ بتحليل معنى كلمة
« الوجود » حتى لا يكون استخدامنا للألفاظ استخداما عشوائيا نسلم
فيه بمفاهيم وتصورات زائفة كالوجود المطلق أو الوجود المجرد ، ومن
ثم يرى « أن الشيء الأساسى الذى يجب أن نعمله هو أن نزيل
الغموض والستار عن الكلمات التى تسبب الجهل والتشوش والتى تدمر
المدرسين والرياضيين والمشرعين واللاهوتيين »^(٢).

وعلى هذا يضع باركلي تعريفا لمعنى كلمة الوجود يقول فيه : إن
الوجود هو إما مدرك أو مدرك^(٣) والمدرّك هو الأفكار والمدرّك هو
العقل ، وخلاف ذلك وهم لأن الكلمة المجردة للوجود كلمة جوفاء
لا معنى لها .

وهنا تبدأ أول اللمحات المنهجية عند باركلي فى هجومه على مبدأ
التجريد حيث يرى أن كل فكرة فى العقل هى فكرة جزئية محسوسة
وأن العقل ليس لديه القدرة على تشكيل أية أفكار مجردة أو معانى عن
الأشياء ، والفكرة الجزئية عند باركلي تعتبر كلية أو عامة من حيث أنها

Ibid , S . 92 , P . 81 .

(١)

Berkeley , Philosophical Commentaries , Ed. by Aluce . T . E
Jessap, London , New York 1948 S . 642 p . 78 .

Ibid, S . 429 , p . 53 .

(٣)

تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينها نوع من التشابه وهى بهذا المعنى تعتبر فكرة عامة أو كلية .

وتلك الفكرة العامة هى موضوع بحث العلوم الطبيعية كانت أو رياضية، ولكن من العبث أن نقول : إن لدينا فكرة عن العلاقات بين الأشياء أو الروح أو الثالث، لأن هذه الأشياء تجاوز إمكانات العقل البشرى وهى ليست موضوعا لبحث العقل .

لذلك يعتبر باركلى مبدأ التجريد من المبادئ الزائفة وهو أساس كل المجادلات فى العلم حيث يقود العلماء للبحث عن طبيعة أشياء توهموا وجودها خلف الفروض التى يستخدمونها فى تفسير وفهم ظواهر الطبيعة فقد توهموا أن تلك الفروض كالقوة والجاذبية . . الخ تعبر عن كيانات واقعية موجودة كامنة فى الأشياء كما أثار مبدأ التجريد أيضا الكثير من المجادلات فى اللاهوت والعقيدة حيث توهم البعض من الفلاسفة أن لديهم أفكارا مجردة عن الروح والألوهية كما اعتبروا أيضا مبادئ العقيدة أفكارا مجردة فاخضعوها للتأويل والتفسير والتعقل ، وكانت نتيجة هذا المنطق أن ساد التشكك فى العقيدة وانتشر الدين الطبيعى .

لذلك يعتبر باركلى أن اليقين الذى نسلم من خلاله بالعقيدة ليس هو يقين النفى والإثبات بل هو الاحتمال واليقين العملى ، أما يقين النفى والإثبات إنما هو يخص الإدراك المباشر أى الإدراك الحسى ومن ثم هو يقين الوجود المدرك .

ويقصد بالوجود المدرك الأفكار المدركة مباشرة بالحس أى الأشياء المحسوسة ، لذلك نجد أن الفكرة عند باركلى ليست صورة أو نسخة أو تخيلا لموضوع خارجى كما يرى لوك بل هى الموضوع ذاته ، هى الأنهار، المنازل ، الأشجار . . الخ هى تلك الموضوعات المحسوسة التى

نراها ونشعر بها وكل موضوع محسوس هو مجموعة من الأفكار أو الكيفيات المحسوسة كاللون والامتداد والشكل والحجم والطعم والصلابة.. الخ ، وجميع تلك الكيفيات ثانوية كانت أو أولية هي أفكار مدركة مباشرة فى الحس ولا وجود لها بمعزل عن العقل ، ذلك أن أى شىء محسوس « يجب أن يكون مدرك مباشرة بواسطة البصر أو اللمس وفى الوقت ذاته ليس له وجود فى الطبيعة ذلك أن الوجود المتحقق للموجود غير المفكر قائم فى الإدراك»^(١).

ومن ثم تصبح كلمة الوجود كلمة جوفاء إذا كان المقصود بها وجود شىء مستقل عن العقل لأننا يمتنع علينا أن نتصور وجود أى شىء يكون وجوده غير مدرك أو غير قائم فى الإدراك .

وعن هذا المبدأ يقول باركلى : « ليس هناك دليل من أى نوع سواء كان يقينياً أو احتمالياً أو قبلياً أو بعدياً من الفن أو العلم من الحواس أو العقل يمكن أن ينهض مضادا هذا المبدأ »^(٢) لذلك يرى باركلى أن الأفكار المدركة مباشرة عن طريق الحس هى الأشياء الواقعية ولا وجود لها بمعزل عن العقل ، ومن ثم يتخذ من هذا المبدأ بل من الذاتية سبيلا لإنكار وجود المادة ، والنتيجة اللازمة عن هذا المبدأ كما يقول جون ويلد ليس سوى « الأنا وحدية Solipsism »^(٣) فهى النتيجة الضرورية لمبدأ الوجود إدراك . ولكن إذا كانت الفكرة المحورية فى مذهب الأنا وحدية هو أن الأنا لا يدرك سوى تصوراته إلا أننا بالنسبة « للأنا المتناهى » عند باركلى نجد أن الأفكار ليست تصورات بل

(١) Berkeley . The principles , S . 88 , P . 79 .

(٢) Berkeley , Philosophical Commetaries , S . 380 P . 46 .

(٣) J . Wild , George Berkeley , New york 1962 P . 35 .

هى معطاة له بواسطة العقل الإلهى فهو الذى يثير الأفكار فى عقولنا ولكن هذا لا ينفى فكرة الأنا وحدية لأن الأفكار تنتقل بين العقول بإرادة الله ولكنها لا تستقل إطلاقاً عن العقل ، الأمر الذى يجعل كل « أنا » عالم مغلق مستقل بذاته يدبره الله ويسيره .

ومن ثم فإن المغزى والمضمون الحقيقى لفكرة الأنا وحدية فى فلسفة باركلى لا يخص إلا « الأنا المطلق » أى الذات الإلهية ، حيث العالم عالمه ، وحركة العالم ترتبط بإرادته ، وفكرة « الأنا المطلق » هى فكرة ذات بعد سياسى دينى ، يُرد إلى رفض باركلى لحركات وتطورات العصر سواء فى الجوانب السياسية والاجتماعية أو الفكرية وهو يريد أن يحدد من حركة هذا التطور لأنها لا تسير فى المسار الروحى والدينى . وبهذا يربط باركلى وجود الكون وحركته بالعقل والإرادة الإلهية . ومن ثم يجب على الإنسان الخضوع والرضى لأن إرادة التغيير التى تحقق خير البشرية هى إرادة الأنا المطلق هى إرادة صانع هذا العالم ومسيره . ومن ثم فافكارنا وعالمنا معلول لفاعلية وإرادة العقل الإلهى . لهذا ولكى يحدد باركلى قيمة العقل الإنسانى والإرادة الإنسانية يجعل إدراكنا للأشياء رهنا بالإرادة الإلهية وذلك بهدف أن ينفى أية فاعلية يمكن أن توجد إلى جانب فاعلية الذات الإلهية .

ومن ثم ينكر باركلى وجود المادة والعلية الطبيعية ويجعل الأفكار أشياء سلبية منفصلة لا تقوم بمعزل عن العقل لأن المحافظة على الألوهية والحياة الروحية تقتضى بالضرورة أن لا يكون ثمة وجود لعلة فعالة ثابتة تسير وجود الكون أو تحكم حركته عدا إرادة الله .

وعلى هذا فاللامادية هى المنهج الإوحد الذى يبرر لباركلى إنكار وجود المادة واستقلالية العالم عن العقل ومن ثم يقول باركلى : « إننى

لست مندهشاً لقدرتى على اكتشاف هذه الحقيقة المدهشة بل إن ما يدهشنى هو غبائى وتقصيرى فى اكتشافها من قبل «^(١)» ولكن إذا كانت اللامادية سبيلاً آمناً لإنكار المادة ، إلا أننا ليس لدينا من دليل على وجود الله سوى تلك الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا، ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف وجود الروح إلا عن طريق الأفكار المثارة فىنا بما فيها من ثبات وتناسق وترابط بديع يؤكد وجود علة عاقلة مبدعة هى أساس كل ما هو موجود ولكنها علة غير مرئية . ذلك لأن الله ليس موضوعاً للإدراك المباشر ويستحيل أن يكون كذلك وليس لدينا أية فكرة عن الله أو أى روح أخرى، ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف، ذلك أن ثمة منهج آخر هو « التأمل والتفكير » وهو المنهج الذى يقترحه باركلى لمعالجة موضوع الأرواح المتناهية والله... ويعتبر باركلى أن المعرفة الجسدية شرط ضرورى لتبدأ منه النفس الإنسانية فى التفكير وإعلاء قدراتها. ولذلك « من الحماسة أن نزدري الحواس، وإذا لم تكن الحواس موجودة فإن العقل لن يكون لديه أية معرفة أو فكر على الإطلاق ، بل من العبث أن يقال : إن أفكار التأمل والتفكير والأفعال الروحية يمكن أن تكون سابقة للأفكار النابعة من الحواس »^(٢).

ذلك أننى عن طريق التأمل فى ذاتى وإعلاء قدراتها من التفكير فى الأشياء المحسوسة إلى التفكير فى عملياتها كالتخيل والتذكر والإرادة نقول : إن لدينا معنى notion عن عقلى وفاعليته وأفعاله بالنسبة للأفكار، والمعنى ليس معرفة بحقيقة الروح أو طبيعة وجودها بل هو

Ibid, S . 279 . P . 34 .

(١)

Ibid, S . 539 , P . 67 .

(٢)

مجرد فهم معنى الكلمة دون نفى أو إثبات ، فنقول : إن الروح كائن يفكر ويدرك ويريد ويخالف أى شىء محسوس .

ولما كان الله روحا مطلقا كان المعنى الذى لدينا عن الله ناقصا للغاية لأنه معنى نطلقه على الله بالتماثل مع المعنى الذى عندى عن نفسى مع اعتبار الفارق . ذلك أن العقل البشرى مهما كان شأنه يستحيل عليه معرفة الألوهية أو حتى معرفة طبيعة أرواحنا المتناهية .

وبهذا نقول : إن فلسفة باركلى تؤدي إلى التسليم بوجود الله دون القدرة على معرفة الله أو الاتصال به ، ولم تكن تلك النتيجة عند باركلى محض صدفة بل هى عن قصد وغاية ، لأنه لو كانت المعانى حدوس عقلية كاملة عن الله لقدم باركلى بفلسفته دعامة ومذهبا جديدا للدين الطبيعى . غير أن باركلى ليس لاهوتيا فقط ولكنه رجل دين فى المقام الأول يريد حماية العقيدة وأن يكون لها دور فى المجتمع وحياة الإنسان بكل أبعادها .

وعلى هذا فقد تحددت أهداف تلك الدراسة فى أمرين :

الأول : هو الكشف عن دور ومكانة فكرة الألوهية فى فلسفة باركلى ونظرا لتعدد أبعاد فلسفته فقد اختص هذا الهدف بالجزء الأكبر من البحث وهو يبدأ بالفصل الثالث وقد حاولت أن أوضح كيف يكون الله هو المحور أو الشرط الأساسى للوجود ، وحيث لا وجود لشىء بمعزل عن العقل ، كان الفصل الرابع لإنكار الجوهر المادى أو المادة وقد عالجنا فى هذا الفصل قضية الإدراك المباشر وغير المباشر ثم التصورات المختلفة لوجود المادة . وانتهينا إلى استحالة تصور وجود شىء لا يقوم وجوده فى العقل وبذلك كانت النقلة إلى الفصل الخامس حيث ناقشنا مبدأ التجريد والأفكار المجردة وأوضحنا لماذا يرى باركلى أن كل فكرة

مجردة فكرة متناقضة . كما ناقشنا علاقة الأفكار باللغة، ولما كانت المجردات أساس العلم ناقشنا أصول الرياضيات والزمان والمكان أما عن أصول العلم الطبيعي فقد خصصنا لها الفصل السادس حيث عالجنا قضية العلية والإرادة الإلهية فى مستويات ثلاثة : الطبيعة - المجتمع والإنسان . وأوضحنا كيف يسلب باركلى كل اشكال الوجود الطبيعي والاجتماعى والإنسانى من صفات الفاعلية والعلية حتى يكون الله وحده هو العلة الفاعلة فى الكون .

الهدف الثانى : هو تحديد رؤية باركلى لله ثم الكشف عن الأهداف والأغراض المختلفة التى تكمن خلف تلك الرؤية ومقارنتها بأهداف كنط ورؤيته فى وجود الله ومعرفته، لذلك اختص الفصل السابع برؤية باركلى فى وجود الله ومعرفته، والفصل الثامن قسمته ثلاثة أجزاء : الأول : تحديد رؤية كنط لوجود الله ومعرفته ثم فى الجزء الثانى : حددت الأهداف من تلك الرؤية ، وفى الجزء الثالث : حددت أهداف رؤية باركلى .

وبعد ذلك حاولت فى الخاتمة أن أبين فى إيجاز إلى أى مدى كانت فلسف باركلى وتصوره للعقيدة دعامة وحماية للدين والحياة الروحية .

الفصل الأول

حياة باركلى ومصنفاته
وأهميته فى تاريخ الفكر
الفلسفى

الفصل الأول

حياة باركلى ومصنفاته وأهميته فى تاريخ الفكر الفلسفى

شهد اليوم الثانى عشر من مارس عام ١٦٨٥ مولد جورج باركلى فى قرية كيليرين Kilerne باقليم كيلكينى Kilkenny فى أيرلندا فى أسرة إنجليزية الأصل متواضعة الحال بروتستانتية المذهب، عانت تلك الأسرة من « ولائها لتشارلز الأول * Charles I الأمر الذى أجبر باركلى الجدد - خاصة بعد إعادة الملكية ** إلى إنجلترا - على التوجه إلى أيرلندا^(١)، وهناك مكث وليم باركلى حيث أنجب ستة أطفال وكان جورج الابن الأكبر فى تلك الأسرة المتواضعة الحال .

وعلى بعد ميلين من مدينة توماس Thumas-twon يقضى باركلى أيام الطفولة ثم مرحلة الشباب ، والجدير بالذكر أن جورج باركلى كان صاحب عقلية نقدية من عمر الثامنة وكان مما يجذب انتباهه اختلاف

* تشارلز الأول هو ملك إنجلترا ١٦٢٥ - ١٦٤٩ وكانت سياسته امتدادا لسياسة جيمس الأول والده حيث التمسك بنظرية الحق الإلهى ومن ثم كانت النتيجة هى الصراع بين الملك والبرلمان الأمر الذى أدى بإنجلترا إلى حرب أهلية انتهت فى صالح الطبقة الوسطى وعلى رأسها أوليفر كروميل Oliver Cromwell ، ويعلن إنجلترا كومنولث ودولة حرة . وعندما رفض البرلمان إجراء انتخابات جديدة، أغلق كروميل البرلمان وصارت حكومة إنجلترا هى الجيش وعلى رأسه كروميل .

** عادت الملكية إلى إنجلترا بعد موت كروميل حيث كان ابنه ضعيفا فأجبره البرلمان على الاستقالة ومن ثم اعتلى تشارلز الثانى عرش إنجلترا ١٦٦٠ - ١٦٨٥ .

(١) A . A . Luce, The life of George Berkeley, T . Nalson and Son Ltd , London , Paris, New york 1949 P . 22 .

شكل الأشياء وأحجامها عند رؤيتها من مسافات مختلفة^(١) وكان لهذه العقلية النقدية ملامح واضحة وأثبت قدرة غير عادية في أثناء دراسته المدرسية سنة ١٦٩٦ ، وفي الحادى والعشرين من مارس عام ١٧٠٠ دخل باركلى كلية الثالث Trinity College فى جامعة دبلن حيث كان هناك اهتمام كبير بدراسة مؤلفات لوك إلى جانب مؤلفات ديكارت ونيوتن ، وقد انتشرت الدراسات النقدية لفلسفة لوك على يد وليم مولينكس William Molyneux ، الأمر الذى جعل المناخ العلمى مهياً ليساعد على خلق وبلورة أفكار باركلى .

وقد حصل باركلى على درجة الليسانس فى عام ١٧٠٤ حيث درس الرياضيات والمنطق والفلسفة واللغات . واهتمام باركلى بدراسة أكثر من لغة جعله صاحب عقلية موسوعية وقدرة خلاقة فى الفكر ، وفى عام ١٧٠٧ عين باركلى بالجامعة حيث حصل على درجة الماجستير ، وفى نفس العام نشر رسالتين: الأولى فى الحساب Arithmeica والثانية فى الرياضيات Miscellanea Mathematica ، وفيما بين عامى ١٧٠٧ ، ١٧٠٨ كتب باركلى كتاب الجماهير Commonplace Book وظل هذا الكتاب مختفياً بين مخطوطات المتحف البريطانى حتى اكتشفه فريزر Fraser ونشره عام ١٨٧١ ، ويعتبر هذا الكتاب هو الهيكل المبدئى للامادية ، وفى القرن العشرين أعاد لوس Luce نشره تحت عنوان تعليقات فلسفية Philosophical Commentaries

وما أن يأتى عام ١٧٠٩ حتى يصبح جورج باركلى قسيساً وهو نفس العام الذى نشر فيه كتابه محاولة نحو نظرية جديدة للرؤية

Essay towards a new theory of vision وهو تمهيد ضرورى لكتاب المبادئ ، بل للامادية بشكل عام ، من حيث إنه يعلن فى هذا الكتاب أن لا المسافة ولا الأشياء القائمة على مسافة يمكن إدراكها بواسطة البصر ، ذلك أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الملائم والخاص ، ومن ثم ليس هناك صفات مشتركة أو احساسات مشتركة لكل الحواس . وبهذا ينفى باركلى موضوعية الصفات الأولية واستقلالها عن الذات وبذلك ينتفى وجود الجوهر المادى واستقلالية العالم عن العقل .

كما نشر باركلى فى عام ١٧١٠ الكتاب الذى يعتبر صلب المذهب عنده هو رسالة فى مبادئ المعرفة الإنسانية ، Treatise concerning The principles of human knowledge ومبدأ المذهب عنده « الوجود إدراك » واستنادا إلى هذا المبدأ يجعل باركلى حقيقة وجود كل ما فى الكون من أشياء ترد إلى كونها أفكارا قائمة فى العقل الإلهى ، ومن ثم فإن العقل هو أساس الوجود ، وإنكار المادة لازم حيث لا وجود إلا فى العقل .

وفى عام ١٧١٢ ظهر كتاب الخضوع السلبى Passive Obedience وهو تجسيد اللامادية فى الجانب السياسى والأخلاقى ذلك أن اللامادية تسعى لتثبيت نظام الوجود ، والسلطة السياسية هى جزء من هذا النظام وعلى ذلك فإن الخضوع السلبى هو التزام مطلق لأن من يقاوم السلطة المدنية السامية إنما يقاوم الأمر الإلهى الذى هو قانون المجتمع وقانون الأخلاق .

وفى يناير عام ١٧١٣ تبدأ أولى رحلات باركلى وكانت إلى إنجلترا والجدير بالذكر أن المناخ السياسى والفكرى فى إنجلترا فى ذلك الحين

كان يحركه اتجاهات أساسيان هما : اتجاه حزب المحافظين توري Tory وفى رأيهم أن الملك صاحب قوة عليا ، وأن مستشاريه يجب أن يكونوا من اللوردات . . ولكن اتجاه الأحرار أو من يسمون حزب ويج Whige فى رأيهم أن يكون البرلمان أقوى من الملك وأن ناصحى الملك يجب أن يكونوا من الأحرار^(١). وفى هذا المناخ المتعدد الاتجاهات والمتسع لكل رأى أثار باركلى كثيرا من القضايا على صفحات الجرديان Guardian والمحور الأساسى لهذه القضايا هو الدين والأخلاق والمجتمع . وتلك القضايا موجهة أساسا ضد من يسمون أنفسهم فى ذلك الحين بالمفكرين الأحرار^(٢) : كما كان عنف الخلاف وتعارض الأفكار دافعا قويا وراء المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس Three Dialogues between Hylas and Philonous الذى نشره فى إنجلترا عام ١٧١٣ ثم سافر إلى فرنسا وإيطاليا رحلة استغرقت عشرة أشهر ، وفى فرنسا التقى باركلى بالأب مالبرانش فى نوفمبر سنة ١٧١٣ وناقش معه بعض المشكلات الفلسفية . وفى باريس عام ١٧١٤ علم بموت الملكة Anne ملكة إنجلترا . وبموتها تولى الملك جورج الأول* وفى ذلك الحين كان حزب المحافظين بعيدا عن الحكم وكانت الأحوال السياسية غير مستقرة فى إنجلترا بسبب حركة التمرد التى كان يثيرها حزب المحافظين ، لذلك نشر باركلى رسالة

(١) Rogers , Adams & Brown, story of nations, Holt Rinehart Winston 1968 . P . 276

(٢) A.A.Luce, The Life of Geoge Berkeley, Thomas Nelson and Sons Ltd. London, Paris and New York, 1949 P. 62 .

* جورج الأول اختاره البرلمان الإنجليزى بعد موت الملكة Anne وكان حاكما لا يوفر كما أنه كان بروتستنتى المذهب ، وفى عهده أصبحت الكلمة العليا لمجلس الوزراء وكان أغلبه من حزب الأحرار .

سياسية عام ١٧١٥ تحت عنوان نصيحة للمحافظين الذين أدوا القسم Advice to Tories who have taken to Oaths ، وفى خطاب إلى صديقة بيرسيفل Percival يكشف باركلي عما يصبو إليه من هذه النصيحة « وهو أن يكون المحافظون اصدقاء حقيقيين للملك وهذا ما ينبغي أن يفعلوه حتى يضعوا حدا لمخاوفهم^(١) .

ثم واصل باركلي رحلاته بعد ذلك فى الدول الأوربية وبخاصة فرنسا وإيطاليا وصقلية وقد استغرقت خمس سنوات عاد بعدها إلى إنجلترا فى خريف سنة ١٧٢٠ . وفى العام التالى مباشرة نشر باركلي رسالة فى الحركة De Motu وهذه الرسالة تقدم بها باركلي إلى أكاديمية العلوم الملكية فى باريس فى إطار مسابقة ولكنها لم تحرز انتصارا وفى هذه الرسالة يناقش باركلي المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية عند نيوتن حيث يرفض باركلي العلية الطبيعية ولا علة غير الله ، ومن ثم فالعلة الطبيعية وهم ولا وجود لأى شىء فى الطبيعة يحتوى فى باطنه أية قوة أو علة طبيعية كما نشر باركلي فى نفس العام رسالة فى المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى

Essay towards preventing the ruin of great Britain

وبلا شك فإن كل هذا الإبداع الفكرى أو كما يقول لوس : إن الحياة الكاملة لرجل عظيم لا يمكن أن تبقى منغلقة فى إطار أكاديمى لذلك رأى باركلي أن واجبه تجاه الله وتجاه الإنسان وتجاه نفسه يقتضى منه بالضرورة أن يجد المكان الملائم لقدراته^(٢) فتوجه إلى الكنيسة ثم بدأ يفكر فى مشروع برمودا Bermuda وكانت خطته تتمضن إنشاء جامعة

A.A. Luce, The Life of George Berkeley P . 73.

(١)

A.A Luce, the life of George Berkeley P . 81 .

(٢)

لتعليم الهنود الحمزّ على أسس من القيم الدينية ونقلهم من حالة البربرية إلى حالة متحضرة وهذه الفكرة واجهت معارضة شديدة . ذلك لأن الثروة الأمريكية وليس الإنسان الأمريكى هى موضع الأمل البراق الذى يجذب أبناء القارة الأوربية فيكرسون لها كل جهدهم وتفكيرهم .

ومن ثم واجه مشروع باركلى معارضة شديدة تحت دعوى أن الهنود الحمز غير مهئين للتربية العالية وإنما كل ما يجب أن يتعلموه هو التجارة والزراعة . ولكن عندما عرض باركلى مشروعه على الملك جورج الأول ، أوصى وزيره Robert Walpole بعرض المشروع على البرلمان ، وبرغم المخاوف التى أثّرت حول هذا المشروع أخذ المشروع الموافقة .

وتهىأ باركلى للرحيل ، وكان قد تزوج من Anne الابنة الكبرى لجون فورستر لما تتمتع به من صفات عقلية وتعاطف نحو الفكر . وعلى أرض العالم الجديد عام ١٧٢٩ فى جزيرة رود أيلاند Rhode Island قام باركلى بالوعظ فى كنيسة الثالث ، وقد تجنب الخوض فى الموضوعات الجدلية كما طرح تمييزاً بين الدين الطبيعى ودين الوحي ، وتهدف هذه المحاضرة إلى السمو الروحى والأخلاقي^(١) . ومكث باركلى بالجزيرة مدة عامين ينتظر ما وعدت به الحكومة البريطانية من أموال لدعم المشروع ، ولكن الحكومة لم تنفذ ما وعدت به ذلك لأن خطة باركلى فى مشروع برمودا لم تأت تجسيدا لسياسة الحكومة البريطانية فى جعل التجارة والزراعة هى الاهتمام الأول . لذلك لم يكن أمام الوزير روبرت بول اختيار سوى تدمير مشروع

برمودا. وقد أدرك باركلى أن الحكومة لا تدرك ولا تعطى أهمية للمشروع الذى تصوره هو على أنه من الأهمية بمكان ذلك أن الله قد أرسله مبشرا إلى أمريكا وليس فقط إلى برمودا من أجل غرس الثقافة والدين المسيحى فى قلوب الأمريكيين . ولكن مجلس الوزراء كان يرى خلاف ذلك ، أى من الأفضل ترك الأمريكيين على ديانتهم وثقافتهم . .

ومتى تكاثفت كل هذه الظروف مجتمعة عاد باركلى إلى لندن عام ١٧٣١ ومكث بها مدة عامين، نشر خلالها كتابه السيفرون Alci phron عقب عودته إلى لندن، كما نشر عام ١٧٣٣ كتاب دفاع وتفسير نظرية الرؤية Theory to vision vindicated and explained ثم عاد إلى دبلن عام ١٧٣٤ وعين Bishop فى اسقفية كلوين Cloyne واستمر بها مدة تسعة عشر عاما كتب فيها كتابه المحلل Analyst وفى هذا الكتاب يناقش باركلى الموضوع والمبدأ والمنهج المأخوذ به عند علماء الرياضه، والنقد موجه أساسا إلى نيوتن وليبتز حول فكرة اللامتناهيات أما فى عام ١٧٣٥ فقد نشر « دفاع عن الفكر الحر فى الرياضيات » Defence of Free thinking in Mathematics وفى عام ١٧٣٧ كتب ' Querist ' كما أنه فى عام ١٧٣٨ وبعد حضوره اجتماع البرلمان من أجل بحث حركات الإلحاد التى انتشرت بين شباب ايرلندا بل انجلترا كلها . لذلك كتب باركلى مقاله فى جريدة دبلن سنة ١٧٣٨ تحت عنوان رسالة موجهة للحكام ورجال السلطة Discourse addressed to Magistrates and men of authority . . . موضحا فيها أن الإلحاد ليس جريمة ضد الدين فقط بل

جريمة ضد الدولة، كما يرى باركلي أن الإلحاد ليس هو التجديف فقط بل هو أيضا سلسلة الدراسات المتعمدة ضد العظمة الإلهية . لذلك يدعو باركلي كل رجل من رجال السلطة أن يسلك سلوكا يتسم بالعقل ذلك أن السلطة ما هي إلا شعاع مستمد من السلطة السامية للسماء . وفي عام ١٧٤٤ نشر كتاب الحلقات Siris وهو كما يعرفه باركلي سلسلة من التأملات الفلسفية وأبحاث خاصة عن قيمة ماء القطران وفي موضوعات أخرى مترابطة معا ومتولدة بعضها من بعض ، وقد أفاد باركلي من زيارته لأمريكا أن تعرف من الهنود الحمر على ماء القطران في الوقاية ضد مرض الجدري^(١) . كما نشر عام ١٧٤٩ كلمة إلى حكيم Aword to the Wise .

وفي خريف عام ١٧٥٢ يتوجه باركلي إلى أكسفورد للاستجمام والراحة وهناك توفي باركلي عام ١٧٥٣ ، واسدل الستار على تلك العقلية النقدية التي أثرت الفكر الفلسفي بأعمالها الخالدة .

أهمية باركلي في تاريخ الفكر الفلسفي

ترجع أهمية باركلي في تاريخ الفكر الفلسفي إلى إنكاره وجود الجوهر المادي أو المادة واستقلالية العالم عن العقل ، ثم رسم تلك الصورة الشفافة للوجود استنادا لمبدأ الوجود إدراك . ذلك أن مفهوم المادة وكما هو مطروح في القرن السابع عشر هو تصور مثالي أجوف شأنه شأن الهيولى عند أرسطو تتساوى بالعدم إذا لم تتحد بها الصورة ، وكذلك تصور الجوهر المادي عند لوك بوصفه تلك الدعامة المجهولة أو سند الكيفيات الأولية . لذلك عندما يؤكد باركلي أن الكيفيات

الأولية شأنها شأن الكيفيات الثانوية لا جود لها بمعزل عن العقل يدمر تماما ذلك التصور مستندا في ذلك إلى مبدأ الوجود إدراك .

والوجود المدرك ليس شيئا عدا مجموعة الأفكار أو الكيفيات المدركة بالحس ، ومن ثم لا وجود لذلك الشيء الخفى لأن كل شيء موجود مدرك بالحس لا يقوم بمعزل عن العقل وعلى هذا فالعقل هو أساس الوجود وسنده وليس المادة .

والعقل المقصود كأساس الوجود هو العقل الإلهي وعلى هذا يرسى باركلي اللامادية في شكلها المطلق ذلك أن الكون في مجموعه هو بمثابة أفكار لا توجد بمعزل عن العقل الإلهي فهو مبدعا لأن الله وحده يتسم بالفاعلية أما العقول المتناهية فهي متقبلة لإبداعات العقل الإلهي . ومن ثم فإن دوام وجود الكون وثباته ونظامه يرد إلى الإدراك الإلهي . ولا وجود لشيء بمعزل عن إدراكه وإرادته .

وبهذا يقدم لنا باركلي نسقا فلسفيا محوره الأساسى هو الله فهو أساس الوجود وأساس المعرفة والهدف الأساسى من هذا النسق هو وضع الأساس الدينى للمجتمع وخدمة العقيدة المسيحية والمحافظة عليها فى عصر ساد فيه الدين الطبيعى والفلسفات المادية ونظريات العقد الاجتماعى ، وهيمنت النزعة الميكانيكية أو الآلية فى تفسير حركة الكون ونظامه ووجوده ، حتى أصبحت فكرة الله لا ضرورة لها فى إطار حركة الكون فقد تحدد دورها وانتهى بلحظة البداية لتمارس العلية الميكانيكية دورها المطلق . وبهذا بدأ النظر إلى الإنسان على أنه سيد للطبيعة متى تحققت له القدرة على معرفة قوانين الكون ونظامه والتحكم فيه .

لذلك كان على باركلي أن يبدل تلك الصورة المادية للعالم ليس من حيث الشكل بل من حيث المضمون ، فالعالم أو الأشياء أفكار فى

العقل الإلهى تنتقل بإرادته بين العقول ولا تستقل إطلاقاً عن العقل
ومن ثم فالعالم لا يستقل عن الإرادة الإلهية بل هى القوة العلية
الوحيدة المتحركة فى وجود هذا العالم وحركته بكل أبعاده الطبيعية
والسياسية والاجتماعية . . . الخ .

الفصل الثاني
المؤثرات التاريخية في فلسفة
باركلي

الفصل الثانى

المؤثرات التاريخية فى فلسفة باركلى

أولا : روح العصر :

تتنمى تاريخيا فلسفة باركلى إلى العصر الحديث الذى سُمى بعصر العقل والتنوير ، وهو امتداد طبيعى لعصر النهضة ونقيض أساسى للعصر الوسيط عصر التوفيق بين العقل والنقل أو بين الفكر والعقيدة بهدف احتواء العقل حتى تتولى العقيدة صياغة نسق متكامل عن العالم والإنسان وتضع معارفها فى إطار من المقولات المطلقة التى لا تقبل الجدل أو النقاش لأنها من مصدر على .

وبذلك استطاعت الكنيسة أن تمارس دورها الفكرى والسياسى والاجتماعى ، ولكن ما أن بدأ يشرق عصر النهضة حتى بدأت سلطة الكنيسة بأبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية فى الانزواء جانبا وحيث انتشر الصراع الدينى وتفتت الوحدة العقائدية وانتقل البحث فى المعرفة الطبيعية إلى مرحلة جديدة وحيوية على يد كوبرنيقوس ١٤٧٣-١٥٤٣ ، وجاليليو ١٥٦٤ - ١٦٤٤ حيث أصبحت الظواهر الطبيعية تشرح وتفسر على أساس أو بواسطة قوانين الطبيعة ، ويعبر عنها فى صيغ كمية وبذلك تزعزعت الثقة بل انحسرت التصورات والمفاهيم الأرسطية عن الطبيعة والكون وظهر قصورها .

وكان نتيجة لاستعمال التلسكوب أن أثبت جاليليو صحة فروض كوبرنيقوس أن الشمس هى مركز النظام الكونى وذلك عندما ما أكتشف كلف الشمس واستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس نفسها ، وتستند إنجازات جاليليو العظيمة إلى مبدئين بهما

اهتدى العلم الحديث وسجلهما فى كتاب « حوار اهم نسقين فى العالم Dialogue concerning the tow great systems of the world . والمبدأ الأول يعنى أنه لكى تصوغ فرضا أو رأيا عن الطبيعة يجب أن تلجأ إلى الملاحظة ، والمبدأ الثانى : أن العلميات الطبيعية يمكن أن تفهم على وجه أفضل إذا صيغت فى مصطلحات رياضية^(١) ذلك أن المهم ليس هو الاعتبارات الكيفية بل الاعتبارات الكمية ذلك أن « العالم مادة وحركة . . وليس هناك شىء يخلق ولا شىء يندثر . فالتغيرات الكيفية عبارة عن تغيرات كمية^(٢) وهكذا يمهد جاليليو للنظرية الآلية للكون ، والنظرية الآلية فى تطورها تطرح فهما جديدا للطبيعة ونظامها وللإنسان ومكانته فى الطبيعة بل وفى نظرية المعرفة وموضوعها ووسائلها وحدودها ، وهو الأمر الذى أدى بالضرورة إلى أزمة الفكر الوسطى .

ومن ثم اتسع المجال للعلم والفكر العلمانى الذى لم يصبح ذا نفوذ إلا فى القرن السابع عشر وهو القرن المسمى بعصر العقل وتسميته بعصر العقل لا تدل على التجانس بقدر ما تدل على الاختلاف وإن كان التجانس لا يتجاوز فقط الالتقاء على قيمة العقل ، والالتقاء على قيمة العقل مردود إلى الالتقاء على قيمة الذات وهى تعتبر من بديهيات النظام الاجتماعى الجديد .

ولكن التطور لا يستند إلى الذات فقط ، بل لابد من الاهتمام بالموضوع ، والاهتمام بالموضوع ينحصر فى أمرين : سيادة الاتجاه العلمى ، وانتشار الفلسفة المادية .

(١) . 32 p . the age of reason New york 1956 stuart Hampshire ,

(٢) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف سنة ١٩٦٩ ص ٢٣

ذلك أن الفكر الحديث . . يتمثل فى السعى وراء هدفين أساسيين
(أ) النهوض بالعلم باعتبارها الوسيلة الفعالة لمعرفة حقيقة العالم
والأشياء .

(ب) وضع أصول فلسفية جديدة تحل محل فلسفة العصور الوسطى
التي كانت فى خدمة الدين^(١) .

ومن إطار هذين الهدفين تعددت المذاهب بل المواقف الفلسفية
وأصبح الشكل الأساسى الذى يجب مواجهته سلبيًا أو إيجابيًا هو فكرة
الله ، لذا كان لكل فيلسوف بصدها موقف ، ورغم تعدد مواقف
واختلاف منطلقاتها بين الحس والعقل والتجربة إلا أنه إذا كان هناك
ثمة تسليم بما هو مطلق فهو لا يعدو أن يكون مطلق طبعى .

والمطلق الطبعى هو أساس الدين الطبعى الذى يقوم على التسليم
بوجود الله وواجب البشر تجاه الله وتجاه بعضهم البعض والتوبة والثواب
والعقاب ، ومعرفة كل هذه الأمور إن كان المدرسين قد عرفوها
بالوحي إلا أنه يمكن الوصول إليها بالعقل^(٢) . ومن ثم كان الاتجاه هو
الاكتفاء بما هو طبعى فلا حاجة إلى الوحي أو الدين السماوى ذلك أن
العقيدة المسيحية بها من الأمور ما لا يتسق والعقل الإنسانى وهذا
ما أسفرت عنه فلسفة العصر . ومن ثم كانت فلسفة باركلى فى
مواجهة فكر العصر تهدف إلى المحافظة على العقيدة المسيحية وإرساء
الأساس الدينى للحياة والمجتمع وكل ذلك لا يتسنى إلا بإنكار المادة
ومناقشة علوم عصره حتى يستبعد باركلى من الوجود الطبعى صفة

(١) أ . د . نازلى اسماعيل ، الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، مكتبة الحرية الحديثة
١٩٧٩ ص ٩٤ .

(٢) Basil Wills , The eighteenth century back ground ,
London 1940 P . 14 .

الثبات والفاعلية والعلية فهذه الصفات لا يتسم بها شىء إلا الله أو الروح المطلق .

وعلى هذا نريد أن نوضح موقف باركلى بين فلاسفة عصره وعلى وجه خاص ديكارت ومالبرانش ولوك ونيوتن ومدى تأثيرهم سلبا أو إيجابا فى فلسفة باركلى .

ثانيا : باركلى وفلاسفة عصره :

(أ) باركلى وتصورية ديكارت ومالبرانش :

تعتبر اللامادية أو تصورية باركلى امتدادا لتصورية ديكارت وروحانية مالبرانش، ولكن باركلى هو الذى ابرز التصورية فى شكلها المطلق حيث ينكر وجود المادة ويسلب الحقيقة عن كل ما لم يكن أفكارا أو تصورات لا وجود لها إلا فى العقل .

ووجود العقل عند باركلى كما هو عند ديكارت يتوقف على كونه يفكر . وفى هذا يقول باركلى : إن وجود الموجود هو إما مدرك أو مدرك والمدرك هو العقل فوجوده يتحدد فى التفكير والإرادة وكذلك يقول ديكارت أنا افكر إذن أنا موجود .

ولكن يختلف موضوع التفكير بين باركلى وديكارت لأن موضوع التفكير عند ديكارت هو الأفكار الفطرية وهى أفكار واضحة متميزة من حيث أن موضوعها هو الحدس العقلى أو الرؤية المباشرة . بينما الأفكار عند باركلى هى حسية أو متخيلة ذلك أن الهدف من تصورية ديكارت هو الإنسان ، بينما الهدف من تصورية باركلى هو الله لأنه وحده هو الذى يتسم بالفاعلية أما العقول المتناهية فالخلق الإبداعى بالنسبة لها مستحيل .

والله هو الذى يطبع فى عقولنا الأفكار المحسوسة فهى إبداع العقل الإلهى، وتلك الأفكار هى الأشياء المحسوسة التى تكون هيكل هذا العالم من حولنا ، وهى مجرد إحساسات أو كيفيات محسوسة لا وجود لها بمعزل عن العقل . ومن ثم فالعالم الخارجى ليس مستقلا عن العقل .

وعلى ذلك « فكل احساس عندى . . . هو مستقل عن إرادتى مؤكدا وجود الله أى الروح اللاجسمى غير المعتد الذى هو حاضر فى كل مكان وعالم بكل شىء^(١) .

لذلك يعارض باركلى الحدس العقلى عند ديكارت ويرى أن حقيقة الأشياء الجسمية ليست شيئا خلاف كونها أفكارا محسوسة أو كيفيات محسوسة « وإننى لا أوافق الديكارتيين على شىء بالنسبة لوجود الأجسام^(٢) » فليس هناك ذلك الامتداد المعقول بل إن كل امتداد هو امتداد محسوس .

ومن ثم يلتقى باركلى ومالبرانش فى رفضهما أن تكون الأفكار فطرية النفس، بل إن الله هو الذى يحدث الأفكار فى النفس ولكن يختلف باركلى ومالبرانش حول الأفكار، فالأفكار عند باركلى هى الإحساسات هى الأشياء المحسوسة التى نراها ونشعر بها وهى لا تقوم بمعزل عن الروح أو العقل ، وذلك يخالف مالبرانش من حيث إنه يقول : إن الموضوع المباشر لذهننا « حينما أرى الشمس أرى فكرة مثال الدائرة فى الله ولدى فى ذاتى الإحساس بالنور الذى يدلنى على أن هذه الفكرة تمثل مخلوقا وموجودا . . . الفكرة موجودة فى الله ، أما الإحساس

(١) Berkeley, philosophical commentaries, S. 838, P. 100 .

(٢) Ibid. S. 424 a . P. 53 .

فموجود فينا، ولكن الله هو علتها الحقيقية إن الفكرة هي التي تمثل ماهية الشيء أما الإحساس فيوحى فقط بأن هذا الشيء موجود^(١).

ورأى مالبرانش هذا راجع إلى أنه يسلم بثلاثة أنواع من الجواهر « الجوهر الإلهي وهو الذي يحتوى على قوة وكل الماهيات، الجوهر العقلي وهو قادر عن طريق الاتحاد مع الله أن يدرك هذه الماهيات، الجوهر المادي وجوده غير معروف ولا يمكن البرهنة عليه^(٢) » ولذلك فالأفكار ليست فطرية كما يرى ديكارت وليست حسية كما يرى باركلي بل هي ماهيات قائمة في العقل الإلهي، وعلى هذا يعتبر مالبرانش إدراكات الحواس مجرد انفعالات لا تنطوي على معرفة حقيقة بالأشياء المادية من حولنا وعن طريق الحس لا يمكن معرفتها بل إننا نعرفها عن طريق المثل أو الماهيات أو الأفكار الكائنة في العقل الإلهي وهي ليست مختلفة عن ذات الله ويقابل كل منها موجودا واحدا بعينه ذلك أن مثل جميع الأشياء في الكون موجودة في الله « وباتحاد الإنسان بالله يرى تلك الأفكار ويفهمها أي أننا نرى كل شيء في الله لا في نفوسنا ولكي نتمكن من هذه الرؤية يجب أن نحيا وأن نتحرك بل وأن ندمج وجودنا في الله^(٣) »

ويرفض باركلي رأي مالبرانش لعدة أمور : الأول : إن مالبرانش يسلم بوجود واستقلالية العالم عن العقل، والتسليم بوجود المادة هو السبيل الآمن للكفر والإلحاد ، لأن التسليم بها يقتضى التسليم بالعلية

(١) اندريه كريسون ، تيارات الفكر الفلسفي ترجمة نهاد رضا، منشورات عديدات بيروت ١٩٦٢ ص ١١٥ .

(٢) Richard H. Popin, The New kealism of Bishop Berekeley, P. 5, (٢) " Lectur " .

(٣) أحمد امين زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة سنة ١٩٥٨ ص ١٢٦

الطبيعية ومن ثم يصبح الكون فى غير حاجة إلى إله طالما تكمن فى باطنه تلك القوة الفعالة . لذلك يقول باركلى : « إنه لا وجود للمادة ولا وجود لشيء بمعزل عن العقل » ، وثانيا : إن مالبرانش يعتبر الأفكار مجردة بينما كل فكرة مجردة عند باركلى هى فكرة متناقضة ، كما يشك مالبرانش فى قيمة الحواس ، بينما الحواس ليست خداعة ، بل أن الحواس تكشف لنا الأشياء على حقيقتها لأن الأشياء ما هى إلى إحساسات أو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل ، ذلك أن الوجود إدراك .

لذلك يرفض باركلى أن يكون لمضمون فلسفته ثمت التقاء مع ما يقول به مالبرانش من أننا « نرى الأشياء فى الله » ويرى أن ذلك مخالف تماما لمبدأ الوجود ادراك ، وذلك المبدأ يعنى أن هناك أشياء، تدرك وأشياء تدرك والأشياء التى تدرك هى الأفكار والأشياء التى تدرك هى العقل ومن ثم فكل فكرة أدركها لا وجود لها إلا فى عقلى أنا وهذه الافكار أو الأشياء المدركة بواسطة أنا لست مصدرها . بل إن مصدرها هو العقل الإلهى الذى يتسم بالفاعلية والإرادة ، ومن ثم فلكل الأفكار أو الأشياء التى تكون هيكل هذا العالم من حولنا هى أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل .

وتصور الأشياء أو العالم على هذا النحو هو التصور الوحيد كما يرى باركلى الذى يؤكد عدم وجود المادة فلا وجود إلا للعقل والأفكار ، فالعالم أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وعلى وجه التخصيص العقل الإلهى ، فالله هو الفاعل الوحيد والعلة الوحيدة لكل ما يحدث فى هذا العالم ولكن ليس على نحو ما يرى مالبرانش لأن مالبرانش بالرغم من أنه يسلم بأن الله وحده الفعال إلا أنه يجعل

الموجودات فرصا أو مناسبات لوجود موجودات وأفعال أخرى حيث
« ينمى النبات بمناسبة حرارة الشمس ، ويفعل كل شيء بمناسبة شيء
آخر»^(١)، ويرى باركلي أن القول بالفرص والمناسبات لا يتفق مع كمال
الله وجلاله .

(ب) باركلي وتجريبية لوك :

عاش باركلي فلسفة لوك منذ مرحلة الدراسة الجامعية وقد تأثر به
تأثرا كبيرا إلى حد يجعلنا نقول مع يوسف كرم : إن باركلي يصدر عن
لوك ولكنه يعارضه .

ويتابع باركلي لوك فى قوله : إن الاحساسات أو الأفكار هي
موضوع المعرفة ، ولكنه يخالفه فى مصدر هذه الإحساسات وحقيقتها
وفى دور العقل والأفكار المركبة أو المجردة ، وقمة الخلاف حول
الجوهر المادى، ولكى يبدو كلامنا أكثر وضوحا نحدد أولا ما يقوله لوك
عن الأفكار ثم نثنى بموقف باركلي .

يرى لوك أن الفكرة هي موضوع العقل عندما يفكر « والفكرة
يكتسبها العقل عن طريق التجربة»^(٢) ولكن على نحوين مختلفين هما
« الإحساس والتأمل ، أى الحس الظاهر والحس الباطن»^(٣).

ولهذا فالأفكار نوعان : أفكار تكتسب بالإحساس والتفكير وتسمى
أفكارا بسيطة ، وحتى نكتشف طبيعة الأفكار البسيطة علينا أن نميز بين
صفات الأجسام من حيث هي أفكار أو تصورات فى عقولنا (أى أفكار

(١) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف ١٩٦٩ ، ص ١٠٠ .

(٢) John Locke, An essay concerning human under standing.

Routledge and Kegan Paul . 1952, B. 2, Ch. I, S. 2, P. 43 .

Ibid, Ch.XI , S. 17 , P . 66

(٣)

ثانوية) ، ومن حيث هى أحوال للمادة فى الأجسام (أى صفات أولية) التى هى علة مثل هذه التصورات الموجودة فىنا^(١).

أما الأفكار المركبة التى تكتسب بالتكفير فقط وهى تسمى مركبة، بها ينتقل العقل من حالة التقبل السلبي ، كما هو الحال فى الأفكار البسيطة إلى حالة الإيجابية والفاعلية فىكون العقل أفكارا مركبة بما لديه قدرة على المقارنة والربط والتجريد ، لذلك فالأفكار المركبة ما هى إلا من صنع العقل . وقد تم تركيبها استنادا إلى عملياته المختلفة . وهذه الأفكار المركبة مثل فكرة الله ، وفكرة الجوهر المادى والجوهر الروحى والعلاقات .

وعلى الرغم من أن الله ماهية بسيط غير مركب إلا أننا ليس لدينا فكرة عن الله عدا فكرة واحدة مركبة من فكرة الوجود والمعرفة، والقوة، والسعادة... الخ وفكرة اللامتناهى وفكرة سرمدى، وكل هذه الأفكار مصدرها هو الإحساس والتفكير أى الحس الباطن والحس الظاهر، وقد التقنا معا لتصنع الفكرة أى التصور الذى لدينا عن الله^(٢) وكذلك يصطنع العقل فكرة الجوهر الروحى من الأفكار البسيطة التى نستمدّها من عمليات العقل مثل فكرة التفكير والفهم والإرادة والمعرفة... الخ^(٣) وهناك أيضا ثلاثة أنواع من الأفكار تستند إليها فكرتنا عن الجوهر المادى وهى أفكار الصفات الأولية والثانوية « وفكرة الجوهر ليست شيئا سوى تلك الدعامة المجهولة التى نفترضها لتلك الصفات الموجودة والتى لا نستطيع تخيل وجودها بدون شيء يدعمها^(٤) ونحن

Ibid, B. 2 , Ch. VIII , S. 7 , P . 53

(١)

Ibid, B2 . Ch. XXIII, S. 35, P. 100

(٢)

Ibid, B.2, Ch. XXIII, S. 15, P. 97

(٣)

Ibid, B.2, Ch. XXIII, S. 2 , P. 92

(٤)

ليس لدينا فكرة واضحة عن هذا الشيء الذى نفترض أنه دعامة سواء كانت هذه الدعامة مادية أو روحية ، وذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً يتجاوز أفكارنا البسيطة . . . ومن يحاول تجاوز الأفكار البسيطة التى نستمدّها من الحس الظاهر والباطن ويتجه إلى البحث فى طبيعة الأشياء ، فإنه ينجر فى الظلام والغموض والصعوبات ولن نستطيع أن نكتشف شيئاً عدا جهلنا^(١) واستحالة تجاوز الأفكار البسيطة تعنى استحالة تجاوز التجربة ، لذلك يجعل لوك كل أفكارنا بل فكرة الله أيضاً ذات أساس تجريبي ، من حيث إنها تقوم على الربط بين عدد من الأفكار المجردة التى تستند أساساً إلى الإحساس والتفكير .

وعلى هذا يعارض باركلى لوك فى عدة أمور : أولاً من حيث الأفكار البسيطة حيث يرفض باركلى الأساس الذى تقوم عليه وهو وجود الجوهر المادى بوصفه سندا للكيفيات الأولية ويرى أنه ليس هناك ثمت فارق بين الإحساس وموضوع الإحساس بل إن كل شىء محسوس هو جملة أفكار أو إحساسات لا فارق فيها بين كيفيات ثانوية وأولية . لذلك إذا اعتبرنا أن الأفكار التى ندركها بالحواس مجرد نسخ وصور الأشياء فإننا سنجد أنفسنا فى داخل مذهب الشك .

لذلك يقرر باركلى أن ليس هناك فارق بين وجود الأفكار ووجود الأشياء لأن الفكرة هى الشىء المحسوس وحقيقة الفكرة ووجودها لا يقوم بمعزل عن الإدراك لهذا فإن العقل هو سند الأفكار وليس المادة هذا فضلاً عن أن الأفكار ترد إلى فاعلية العقل والمادة ساكنة ومن ثم يستحيل أن تكون المادة كما يتوهم لوك هى مصدر أفكارنا بل إن مصدر أفكارنا هو العقل الإلهى الذى يتسم وحده بالفاعلية .

كما ينكر باركلى الأفكار المجردة ويرى أنه لا يوجد فى العقل عدا الأفكار الجزئية، لأن التسليم بالأفكار المجردة يستند إلى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل كالمادة، القوة... الخ، ومن ثم فإن كل فكرة موجودة هى فكرة متناقضة لأن هذه الكيانات لا نستطيع إدراكها بالחס أو تصورهما بالعقل، لأن العقل لا يستطيع أن يتصور شيئا غير قائم فى الإدراك.

وإذا كانت الكليات أساس العلم فإن كل فكرة جزئية هى ذاتها كلية أو عامة من حيث إنها تشير إلى أفكار جزئية متعددة من نفس النوع ومن ثم فالأسماء العامة لا تمثل أفكارا مجردة بل تمثل أفكارا جزئية.

كما ينكر باركلى قول لوك بأن الله فكرة مجردة أو مركبة لأن الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناه الذى يستحيل أن يكون لدينا عنه أى فكرة، بل إن كل ما يستطيعه العقل هو تلك المعانى واللمحات القاصرة التى يصل إليها عن طريق التأمل والإعلاء وليس عن طريق التجريد والتركيب.

(ج) باركلى وميكانيكية نيوتن :

إن كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية يثير بالنسبة لباركلى جملة مشاكل وليس مشكلة واحدة، حيث العلية الطبيعية، فكرة الزمان المطلق، فكرة المكان المطلق، وهذه الأفكار لها خطورتها على الألوهية، الأمر الذى يجعل الخلاف حادا بين باركلى ونيوتن لأن فلسفة نيوتن فى عمومها رغم أنه ليس من المنكرين لوجود الله إلا أن الأساس الروحى للطبيعة والمجتمع ليس مطروحا. فالكون يعمل آليا وفقا لقوانين الطبيعة أو قوانين الحركة المطلقة بينما دور الله فى النسق الكونى تحدد وانتهى بلحظة البداية.

وذلك من وجهة نظر باركلى مدمرا للمجتمع والقيم الحياة، لذلك سنعرض أولا لفلسفة نيوتن ثم نثنى بموقف باركلى .

وعند نيوتن نجد أن التجربة مهمة فى العلم الطبيعى ولكن المنهج الرياضى مطلوب حتى يمكن صياغة المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية ومن إطار هذه المبادئ يقر نيوتن الحتمية الميكانيكية فى الكون. وهنا قد يكون السؤال بصدد الله . ويطرح نيوتن فكرته عن الله بوصفه سببا أولا ولكنه ليس هدف الفلسفة الطبيعية ذلك أن ما يهدف إليه نيوتن من الفلسفة الطبيعية إنما هو الكشف عن القوانين العامة لحركة الأجسام التى تعمل آليا أو ميكانيكيا فى الكون، والتى تسمح للعلم بتفسير كافة الأحداث الطبيعية فى الكون كما أنها أساس العلم فى التنبؤ .

ولهذا عندما يطرح نيوتن تصوره لله يطرحه باعتباره السبب الأول. وينفى أن يكون الله سببا ميكانيكيا ولهذا إذا كانت كل خطوة نخطوها فى الفلسفة الطبيعية تقربنا نحوه إلا أن هذا ليس بشكل مباشر « ذلك أن صنع هذا النسق الكونى بكل حركاته يستلزم علة أو سببا فهم وقارن معا كميات المادة فى الأجسام المختلفة من الشمس والنجوم . . . والمسافات المختلفة للكواكب . . . والسرعات التى تدور بها ويخلص نيوتن من ذلك إلى أن مقارنة كل هذه الأشياء معا فى أجسام مختلفة عظيمة يقتضى أو يستلزم سببا لا يكون أعمى أو عرضيا بل سببا ماهرا جدا فى علم الميكانيكا والهندسة^(١).

لذلك إذا اكتملت الطبيعة بكل أجزائها . . . نستطيع أن نعرف بواسطتها ما هو السبب الأول وأى قوة له علينا، وما هى الفوائد التى

(١) H.S. Thayer, Newton's philosophy of nature selection from his writings New york 1960 P . 48 & 49 .

نتلقاها عنه ، كما سيبدو لنا وبواسطة ضوء الطبيعة أن واجبنا نحوه
كواجب كل منا تماما تجاه الآخر^(١) وبهذا يستبعد نيوتن كل التصورات
التي طرحتها البشرية عن الله بل كل ما طرحته العقائد والوحي ويصبح
التفكير في الله والطريق إليه هو كمال العلم وليس الوحي . ولكن
ليس معنى هذا أن يكون الله ضرورة ميتافيزيقية عمياء .
لذلك يحدد نيوتن أمورا ثلاثة « بدونها لا يكون الله شيئا إلا قدرا
وطبيعة وهي :

* السيادة Diminon

* العلل النهائية Final Causes

* العناية الالهية Providence^(٢)

ومن إطار فكرة السيادة يبرز نيوتن قصور التصورات التقليدية عن الله ،
ولكنه لا يعالج أو يناقش مسألة العناية الالهية أو يبين دور العناية
الالهية في إطار الحتمية الميكانيكية . كما أنه من إطار الأسباب النهائية
يطرح رؤيته لله ، غير أن منطلقه الأساسى هو فلسفة الطبيعة .
وفلسفة الطبيعة تتوقف على اكتشاف عمليات وتكوين الطبيعة .
واختزال تلك العمليات إلى أقصى حد ممكن إلى قواعد أو قوانين عامة
تؤسس هذه القوانين بالملاحظات والتجارب وهكذا نستدل على
ومعلولات الأشياء^(٣) .

Ibid, P. 179 :

(١)

(٢) Sir Isaac Newton, Principia, Unive, of California Press 1962
V.2, P. 546

(٣) H.S. Thayer, Newtons Philosophy of nature, Hafner Publishing
Company New York 1960 P.1

ولذلك يقول نيوتن : إن التحليل هو المنهج الذى ننتقل به من المركبات إلى البسائط ingredients ومن الحركات إلى القوى التى أنتجت هذه الحركات وبشكل عام ننتقل من المعلولات إلى العلل ومن الأسباب الجزئية إلى الأسباب العامة حتى ننتهى إلى الأسباب الأكثر عمومية . هذا هو التحليل به تكتشف الأسباب وتوضع كمبادئ تفسر بها الظواهر الناجمة عنهم وتثبت التفسيرات^(١).

لذلك فإن القواعد العامة . . . هى قوانين عامة بواسطتها تشكلت وتكونت الأشياء وتبدو وتتكشف لنا حقيقة هذه القوانين عن طريق الظواهر . وبالرغم من أن أسباب هذه المبادئ لم تكشف بعد فإن هذه القوانين العامة هى صفات واضحة ولكن أسبابهم فقط هى الخفية^(٢).

وهكذا يقر نيوتن وجود الأسباب النهائية ولكنها أسباب خفية لا نستطيع ولا ندعى إدراكها . وإذا كانت الفلسفة الطبيعية فى اكتمالها تقربنا منها إلا أننا لن نكتشفها ودليل ذلك مثلاً أننا عن طريق قوى الجاذبية فسرنا حتى الآن كل ظواهر الأجسام الكونية ذلك لأنها تنطبق على كل الأجسام صغيرة كانت أو كبيرة صلبة أو سائلة أو غازية « غير أننا حتى الآن لم نعرف أو نحدد سبب هذه القوى ، وقوى الجاذبية من المؤكد أنها تصدر أو تنشأ عن سبب ينفذ دائماً إلى مراكز الشمس والكواكب بدون أدنى معاناة لأقل القليل من قوته^(٣).

ولكن يقول نيوتن « يكفيننا أن نعرف فقط أن الجاذبية موجودة وأنها تعمل فعلاً وفقاً لقوانين ، وأنها تفسر كل حركات الأجسام الكونية

(١) Ibid, P. 178

(٢) Ibid, P. 176

(٣) Newton, Principia. V.2 P. 546

وكل حركات بحرنا^(١)».

وهذه دعوة صريحة من نيوتن إلى التزام الصمت وتوجيه جهده البحث إلى ما هو طبيعى دون ما يجاوز الطبيعة ذلك أن ما يجاوز الطبيعة يستحيل علينا معرفته، ومن ثم يجب أن تلزم الكنيسة الصمت ذلك أن الإله الحقيقى هو إله كل البشر لا واسطة بينه وبينهم.

ولكن كيف نوفق القول بإله واحد مع الزمان المطلق والمكان المطلق والحركة المطلقة ؟ يرى نيوتن أن الله واحد سرمدى لا متناهى ولكنه يحذرنا من الخلط بين الله وصفاته فيقول : « إنه ليس السرمدية ولا اللانهاية بل هو سرمدى لا متناهى، إنه ليس الزمان ولا الفراغ ، ولكنه دائم إلى الأبد وحاضر فى كل مكان وبوجوده الدائم يكون الزمان ويحضره اللامتناهى يكون الفراغ... حيث كل الأشياء متضمنة فيه متحركة فيه... إن الله لا يعانى من حركة الأجسام والأجسام لا تجد أية مقاومة من حضور الله فى كل مكان، إن الله موجود بالضرورة ، وبنفس الضرورة هو موجود دائما وحاضر فى كل مكان^(٢) هذا هو تصور نيوتن لله إله واحد ذات سيادة إله كل البشر .

لذلك ينتقد نيوتن تعدد التصورات العقائدية لله والتي يستحيل معها التسليم بسيادة إله واحد فى الكون وفى نقده يقول : « إن الكائن الذى يحكم كل الأشياء لا يحكم بوصفه روح العالم بل بوصفه حاكما فوق الكل Lord over all ولكن بسبب سيادته أو سيطرته

Ibid, P. 547

(١)

Ibid P. 545

(٢)

Ibid, P. 544

(٣)

ينقصه أن يسمى الإله الحاكم Lord God أو الحاكم الكونى universal ruler^(١).

وهل معنى هذا أن هناك ثمت تعارض بين السيادة والألوهية ؟ يرى نيوتن أنه فى إطار الفهم التقليدى لله تكون الإجابة بالإيجاب ومبرر ذلك « أن كلمة الله God هى كلمة نسبية relative لها احترامها عند الأتباع Servants والألوهية هى سيادة الله... على أتباعه، ولكن الإله الأسمى كائن سرمدى لا متناهى كامل على الإطلاق، غير أنه بالرغم من الكمال بدون السيادة لا يمكن أن يقال له إنه الإله الحاكم Lord God ، ومبرر ذلك أننا نقول إلهى وإلهك my god and your god ، إله إسرائيل ، إله الآلهة... ولكننا لا نقول سرمدى my Eternal... وسرمدىك your Eternal وسرمدى إسرائيل... ولا نقول لا متناهى my Infinte ولا متناهىك فهذه الألقاب ليس لها اعتبار من جهة الأتباع^(٢) والفرق بين القولين أن القول الأول يطرح تصورات متعددة لآلهة متعددة، ومادامت الألوهية هى السيادة فقد تعددت بتعدد السيادة، وبالتالي فإن إمكانية القول « بإله حاكم » يسود الكل فى هذا الإطار مستحيلة ، هذا بالإضافة إلى أن « السيادة التى تصنع الكائن الأسمى فى إطار هذا القول هى سيادة متخيلة والسيادة المتخيلة تصنع إلهها متخيلا^(٣) ».

لذلك إذا تجاوزت البشرية الحديث عن إلهى وإلهك إلى الحديث عن سرمدى وسرمدىك معناه : أنها تجاوزت الحديث عن آلهة متعددة

Ibid, P. 544

(١)

Ibid P. 544

(٢)

Ibid P. 545

(٣)

متخيلة ذات سيادة وهمية إلى الحديث عن إله واحد حقيقى ذات سيادة حقيقية إله لكل البشر لا يطرحه الخيال بل تطرحه الضرورة .

وهذه الأفكار النقدية الحادة من الخطورة بمكان عند باركلى ، نبدأ أولاً من الفلسفة الطبيعية فهى بيت الداء وأساسه ، ويرى باركلى أن مهمة الفلسفة الطبيعية ليس هو الكشف عن العلل والأسباب لما يحدث فى الكون ، لأن الأسباب أو العلل ليس كما يتوهم نيوتن أنها قوانين الحركة والجاذبية . . . تلك التى يعتبرها عللاً وأسباباً ويفسر من خلالها الأحداث فى الكون ، وما هى فى الواقع إلا فروض رياضية أو رموز ، ذلك أن العلية الطبيعية وهم وليس هناك عدا علة واحدة هى الله فهو علة كل ما يحدث فى الوجود أو الطبيعة والمجتمع فى كل لحظة وفى كل مكان .

وكذلك بالنسبة لفكرة المكان والزمان الذين يعتبرهما نيوتن بمثابة صفات أوحس إلهى ، ويرى باركلى أن ذلك يقودنا إلى تصور خاطئ عن طبيعة الله ، هل الزمان هو الله ؟ ، هل المكان هو الله ؟ هل الحركة هى الله ؟ إن كلمات الإطلاق لا معنى لها إلا الإلحاد لأنها لا تشير إلى شئ تدركه بالحس أو تدركه بالعقل .

لذلك وعلى نقيض نيوتن يجعل باركلى الله العلة الوحيدة وينكر وجود المادة والعية الطبيعية بحيث لا تبدو الطبيعة فى النهاية شيئاً آخر غير تدبير إرادة الله ، فهو أساس الوجود وأساس المعرفة ولا وجود لشئ بمعزل عنه .

الفصل الثالث الله اساس الوجود

الفصل الثالث

الله

« أساس الوجود »

الوجود عند باركلي على نحوين : نحو مدرك وهو الوجود المحسوس أى الأشياء أو الأفكار المحسوسة التى نراها ونشعر بها، وهى لا وجود لها إلا من حيث كونها مدركة أو قائمة فى الإدراك . والنحو الآخر هو العقل وهو المدرك ولا وجود لشيء بمغزل عنه ذلك أن وجود الأشياء يتوقف على كونها مدركة بالعقل . وهذا هو المعنى الذى تلخصه عبارة باركلي « الوجود هو إما مدرك أو مدرك »^(١).

وعلى هذا فإن تعريف كلمة الوجود ليس فكرة بسيطة بتميزة عن الوجود المدرك والوجود المدرك^(٢)، فالوجود المجرد كلمة لا معنى لها^(٣) ورغم أن الفلاسفة قد ظنوا أن كلمة الوجود تمثل فكرة مجردة إلا أن ذلك وهم، لأن الوجود ليس فكرة مجردة ، بل ليس شيئاً عدا كونه مدركاً أو مدركاً، ومن ثم فإن أى إنسان يزعم أن معنى الوجود معنى مجرد لا هو وجود روح أو وجود فكرة... إنما هو يعبث بالكلمات^(٤) لأن الفكرة المجرد للوجود لا معنى لها « وإذا كان الآخرون يزعمون أن عندهم هذه الفكرة فهذا لا معنى بالنسبة لى لأنهم لم يجعلونى أشعر بهذه الفكرة أو أحس بها »^(٥).

Berkeley, Philosophical commantries S. 429, P. 53 (١)

IBid, S.408, P. 52 (٢)

IBid, S.772, P. 39 (٣)

Berkeley, The Principles, S. 81, P. 76 (٤)

Berkeley, Philosophical commantries S. 671, P. 82 (٥)

لذلك كان الهدف الأساسى لهذا الفصل هو الكشف عن الوجود المدرك وطبيعة علاقته بالعقل النوضح كيف يكون العقل الإلهى أساس الوجود أو الشرط الضرورى للوجود .

وعلى هذا قُسم هذا الفصل إلى أربعة أجزاء تدور حول :

(أ) طبيعة الوجود المدرك أو الأفكار .

(ب) هل الإدراك شرط ضرورى للوجود ؟

(ج) ما هى علاقة العقل المتناهى والعقل الإلهى بالأفكار ؟

(د) وهل معنى الوجود المدرك عند باركلى يلتقى مع ظاهريات

هوسرل ؟

(أ) الوجود المدرك أو الأفكار :

إن الوجود المدرك عند باركلي هو الأفكار وهى الوجود الحقيقى، هى الأشياء المحسوسة التى نراها ونشعر بها ومن ثم فالأشياء أفكار أو إحساسات لا تقوم إلا فى العقل ، لذلك يقول باركلي « إن وجود أفكارنا قائم فى كونها مدركة ومتخيلة فى الفكر ، وعندما نتخيل الأفكار أو نفكر فيها فهى موجودة^(١)، وعلى هذا فالأفكار المتخيلة هى وجه آخر للوجود المدرك ويستحيل عند باركلي أن يكون إلا ذلك لهذا فإن كلمة فكرة تشير أيضا إلى الوجود المتخيل الذى يعتبره باركلي موضعا من موضوعات المعرفة الإنسانية حيث يقول : « إما أفكار مطبوعة على الحواس، أو موضوعات تدرك عن طريق الانفعالات وعمليات العقل أو أفكار شكلت عن طريق الذاكرة والمخيلة^(٢). ومن إطار هذا النص يبدو أمامنا ثلاثة مستويات من الوجود : الوجود المحسوس هو الأفكار المطبوعة على الحواس، والمستوى الثانى : هو « المعانى » التى يشير بها باركلي إلى وجود العقل « متناه أو لا متناه » أما المستوى الثالث : هو الوجود المتخيل ، ويرى باركلي أن وجود هذه المستويات ليس منفصلا بل إن هناك ارتباطا بين العقل والوجود المحسوس ، حيث مضمون هذا الرباط بالنسبة للعقل الإلهى هو الإبداع والإدراك ولكن علاقة العقل المتناهى بالوجود المحسوس لا تتجاوز أن يكون العقل فيها متقبلا مدركا لما يطبعه الله فى عقولنا من أفكار محسوسة .

لذلك فإن ما يقصده باركلي بالأفكار المحسوسة التى على أساسها

Ibid, S. 472, P. 59

(١)

Berkeley, The Principles S . I , P . 41

(٢)

يقيم تصوره للوجود المدرك أو العالم أو الطبيعة ، ليس هو ما يقصده ديكارت عندما يقول : « إن الأفكار بعضها مفطور فيّ وبعضها غريب عني ومستمد من الخارج والبعض الآخر وليد صنعى وإختراعى^(١) » وليس هو أيضا ما يقصده لوك بأفكار التأمل أو الحس ذلك أن أفكار الحس عند لوك هي امتثال الشيء وليس كل حقيقته بل هي نسخة للشيء المادى المستقل عن العقل فهو بمثابة علة ومصدر لها .

ولكن ما يقصده باركلى بالفكرة المحسوسة هو الشيء المحسوس وهو الموضوع المباشر للإدراك الحسى والفكرة ليست صورة أو نسخة أو امتثالا لموضوع خارجى ، بل هي الموضوع ذاته ، والفكرة معلولة حقا ولكن ليس لجسم خارجى بل إن علتها هي « علة كل الأشياء الطبيعية إنه الله وحده »^(٢).

وهنا قد يثار السؤال إذا كان ما يريده باركلى بالأفكار المحسوسة هو الأشياء المحسوسة ذاتها وليس نسخها أو صورها ، فما المبرر فى استخدام كلمة فكرة idea بدلا من كلمة شيء Thing ما دام المقصود بالفكرة هو الشيء المحسوس ؟

ويبرر باركلى ذلك الاختيار ويرده إلى سببين : إن كلمة شيء فى المعنى المألوف تتميز بأنها نقيض الفكرة من حيث إن كلمة شيء تشير إلى شيء موجود مستقل عن العقل ، كما أن كلمة شيء ذات معنى أكثر شمولاً من الفكرة من حيث إن كلمة شيء قد تشير إلى الأشياء المفكرة أو الأرواح كما تشير أيضا إلى الأفكار ، وعلى هذا لما كانت

(١) ديكارت : التأملات ، ترجمة د . عثمان امين مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ ، ص ٩٩ .

Berekely, Philosophical Commentries, S. 433, P. 54

(٢)

موضوعات الحس توجد فى العقل وتتميز بخلوها من الفاعلية والفكر فإننى أفضل كلمة فكرة للدلالة على موضوعات الحس ، ذلك من حيث إن كلمة فكرة تتضمن كل هذه الصفات^(١) * لذلك يؤكد باركلى أن استخدامه لكلمة فكرة بدلا من كلمة شىء ترجع إلى أن العلاقة الضرورية للشىء بالعقل تبدو واضحة فى هذا المصطلح . . . وعلى الرغم من غرابة المصطلح إلا أنه لا يدل على شىء غير مألوف ، بل يدل على أن هناك أشياء تدرك وأشياء تدرك^(٢) والأشياء التى تدرك هى الأشياء المحسوسة ، وهى تدرك إدراكا مباشرا عن طريق الحس « وليس هناك ثمت شىء ندركه عن طريق الحس عدا أفكارنا أو إحساساتنا^(٣) وهل ندرك عن طريق البصر شيئا آخر غير إدراكنا المباشر للأضواء والألوان والأشكال أو عن طريق السمع شيئا غير الأصوات أو عن طريق الذوق شيئا غير الطعم أو عن طريق الشم شيئا آخر غير الروائح أو عن طريق اللمس شيئا وراء الصفات اللمسية^(٤) ؟ .

معنى هذا أن الأشياء المحسوسة ليست إذن إلا كثرة مجتمعة من الأفكار الجزئية المحسوسة أو الكيفيات المحسوسة ، ذلك أننا نلاحظ مثلا لونا معينا ورائحة معينة . وشكلا معينا مجتمعين معا ويكونون شيئا واحدا متميزا نطلق عليه كلمة تفاحة ، وتؤلف مجموعات أخرى

Berkeley, The Principles, S. 39 , P. 57 (١)

* ورغم هذا الوضوح عند باركلى فى استخدام كلمة فكرة « idea » ليشير بها إلى الشىء المحسوس ، إلا أن د . هويدى فى كتابه « باركلى » يترجم كلمة « idea » « بصورة » ، والترجمة على هذا النحو تسمح بتفسير مغاير لباركلى يؤكد عدم انكار باركلى لوجود العالم الخارجى ، وهو ما يؤخذ به د . هويدى .

Berkeley, Three Dialogues between Hylas Philonous, (٢)

Edby A . Aluce and T . E . Jessap, Published by T . Nelson and Sons Ltd. London , Paris , New York, 1964 . P. 235 & 236

Berkeley, The Principles, S. 4 , P. 42 (٣)

Berkeley, Three Dialogues. P . 175 . (٤)

من الأفكار ما نسميه حجرا ، شجرة ، كتابا ، وكذلك سائر الأشياء الحسية الماثلة^(١) ما هى إلا مجموعات من الكيفيات المحسوسة ذلك انه لا وجود لشيء فى الطبيعة إلا بوصفه مدركا هو الشيء المحسوس أى الفكرة التى نراها ونحس بها وهى كل مضمون الشيء أو حقيقته ، لأنه من المستحيل أن أدرك فى أفكارى أى موضوع محسوس مختلف عن الإحساس به أو إدراكه^(٢).

ولكن القول بأن الأفكار المحسوسة هى الأشياء المحسوسة لا يعنى أن تلك الأشياء الحسية مجرد خيالات ، لأننا عندما نسمى الشيء فكرة فإن الشيء حقيقى تماما وليس خيالا^(٣). وليس الأمر على نحو ما يرى ديكرت ومالبرانش عندما يقولان : إن الله قد جعل فينا ميلا قويا للإعتقاد بأن الأجسام موجودة ولدينا أفكار تصدر عنها ، وإذا كان المقصود بهذا أن أفكار الخيال هى صور تنشأ عن أفكار الحس فذلك صحيح وهذا ما نسلم به ولكه ليس المعنى الذى يقصدونه من حيث إنهم يتكلمون عن أفكار الحس ذاتها باعتبارها منبثقة عن كيان مجهول^(٤) والأمر عند باركلئى خلاف ذلك لأن أفكار الحس هى أشياء حقيقية أما أفكار الخيال والأحلام... الخ هى نسخ أو صور هذه الأفكار المحسوسة^(٥).

ويقول باركلئى فى ملاحظاته فى كتاب تعليقات فلسفية : إذا اعتبرنا الموضوع المباشر أى الفكرة على أنه فكرة للشيء فإن افتراض المادة أمر

Berkeley, The Principles, S.I , P.41 (١)

Ibid, S. 5 , P. 43 (٢)

Berkeley, Philosophical commantries, S. 807 , P. 97 (٣)

Ibid, S. 818, P. 98 (٤)

Ibid, S. 823, P. 98 (٥)

لا بد منه، إن أفكار الحس عند باركلي هي الأشياء الحسية^(١) وخلاف ذلك مبعث للخطأ لأن الذى يجعل الفكرة المحسوسة مجرد تخيل للشئ يجعل افتراض وجود المادة لازم .

لذلك هناك فارق بين الفكرة المحسوسة والمتخيلة رغم أن كليهما تتصف بأنها منفعة سلبية إلا أن الفارق من حيث الطبيعة ومن حيث المصدر فالفكرة المتخيلة يرجع مصدرها إلى العقل المتناهى ومن ثم فهي خيالات أو صور للأفكار المحسوسة تلك التى هى معطاة للعقل المتناهى بواسطة العقل الإلهى، وهى من إبداع وفاعلية العقل الإلهى « وليست من صنعى وليست من خلق إرادتى ويجب أن تكون هناك روح أخرى هى التى تتحكم فى إنتاجها »^(٢). لذلك فإن أفكار المخيلة لا تكون فى ثبات ووضوح وقوة وحيوية الأفكار التى ندركها بالحس والتى تسمى أشياء حقيقية كما نستنتج أيضا من تنوع أفكار الحس وانتظامها على هذا النحو أن مبدعها حكيم قوى خير متجاوز لكل فهم^(٣). وعلى هذا يمكن تصنيف الفارق بين أفكار الحس وأفكار الخيال على النحو التالى:

(أ) أفكار الحس أكثر حيوية وقوة وتميزا من أفكار الخيال .

(ب) أفكار الحس ترد إلى الفاعلية والإرادة الإلهية فى حين أن أفكار الخيال تستند إلى إرادة الإنسان .

(ج) أفكار الحس ثابتة منسقة منظمة فى تسلسل وترابط بديع وفقا

Ibid, notes on the Commentaries 115, P. 112 (١)

Berkeley, The Principles S. 29, P. 53 (٢)

Berkeley, Three Dialogues between Hylas and Philonous, Ed. (٣)
by A. A. Luce and T. E. Jessap, London , New york, 1964 , P .

لقوانين الطبيعة التى هى تعبير عن الإرادة الإلهية بينما أفكار الخيال لا تخضع لتنظيم أو تنسيق .

وعلى هذا يقول باركلى : « إن الأفكار المطبوعة على الحواس بواسطة مبدع الطبيعة هى أشياء حقيقية ، أما الأفكار المثارة فى الخيال . . هى صور أو نسخ للأشياء الحقيقية المحسوسة^(١) .

إن باركلى يطرح هذا التمييز بين أفكار الحس وأفكار الخيال بهدف تصبو إليه تلك العقلية النقدية وهو أن يكون تأملنا تلك الأفكار وطبيعتها سبيلا يودى بنا ضرورة إلى إدراك أن كل ما فى الكون يعتمد تماما على العقل الإلهى وأنه أساس كل ما هو موجود لأن ما يستطيعه العقل المتناهى وما يريده لا يمكن أن يخرج عن حيز التخيل فهذه هى حدود فاعليته وإرادته ، فليس هناك ذلك الحدس العقلى الذى يسلم به ديكارت . ولهذا يتضح تماما اعتماد كل الأشياء على الله ومتى كانت الأشياء على هذا النحو فلا يكون للبشر إلا التواضع والشكر والخضوع لخالقهم^(٢) .

وذلك هو هدف باركلى فى مواجهة من يسلمون بأستقلالية العالم الخارجى عن العقل نظرا لتسليمهم بوجود المادة ، فيجعل أفكار الحس هى الأشياء المحسوسة وهى منفعة سلبية وذات علاقة ضرورية بالعقل ، وهى الأشياء الحقيقية التى تكون هيكل الكون أو الطبيعة من حولنا .

معنى هذا أن ليس هناك ثمت فارق بين وجود الأفكار ووجود الأشياء أو بين وجود الأشياء ووجودها المدرك ، بل أن هذا الفارق مرفوع ، لأن وجود الأفكار أو الأشياء قائم فى كونها مدركة بالعقل ، أى أن الوجود إدراك .

Berkeley, The Principles S.33 , P. 54

(١)

Berkeley, Three Dialogues P. 252

(٢)

(ب) الوجود إدراك :

الهدف الحقيقي لهذا المبدأ هو أن ينتفى وجود أى شىء فى الطبيعة إذا كان وجوده مستقلا عن العقل ، وبمعزل عن العقل لا وجود لشىء ، ومن ثم يصبح وجود الأفكار أو الأشياء وإدراكها شيئا واحدا لأن وجود أى شىء فى الطبيعة يجب - عند باركلى - أن يقوم فى العقل ، إنه السند الأساسى للأشياء .

ولهذا نجد عن باركلى تحديدات واضحة بخصوص كلمة فكرة idea ، الواقع reality ، الوجود existence .

وهو يرى أن هذا التحديد ضرورى حتى لا نتجادل بخصوص الوجود الواقعى للأشياء ذلك لأن « الوجود الواقعى للأشياء المحسوسة قائم فى كونها مدركة^(١) The reality of Sensible things Consist in being Perceived بينما التمييز بين الأفكار وإدراكها هو السبب الاعظم لافتراض وجود الجواهر المادية^(٢) .

ومن ثم كان القول : إن الوجود إدراك « نتيجة ضرورية تشير إلى اتساق الفكر وعمق الرؤية طالما أن الأفكار هى الأشياء ، وباركلى يستخدم كلمة فكرة وهو استخدام ذات غرض محدد ، ذلك أن الأفكار لا توجد إلا بالنسبة إلى « مدرك فعال أدعوه العقل أو الروح أو الأنا . . . حيث توجد هذه الأفكار فيه والمعنى واحد تدرك به ، ذلك لأن وجود الأفكار قائم فى إدراكها أو قائم فى العقل^(٣) .

والعقل المقصود ليس هو عقلى أو عقلك بل كل العقول والعقل

Ibid, P. 175

(١)

Berkeley, Philosopical commentaries S. 609 , P. 75

(٢)

Berkeley, The principles, S. 2 , P. 42

(٣)

الإلهى على نحو خاص لذلك « حينما يقال : إن الأجسام لا توجد إلا فى العقل ، فإن ما أعنيه ليس هو هذا العقل أو ذاك بل كل العقول مهما كانت »^(١).

معنى هذا أن وجود الأشياء لا يخص عقلا بعينه بل كل العقول وإن كان الاختلاف - كما سيتحدد فيما بعد - هو فى كونه إدراكا مستمرا أو منقطعا جزئيا أو شاملا وفقا لطبيعة وعلاقة الأفكار بالعقل .

لذلك فافكار الحس لا توجد إلا بالنسبة إلى عقل مدرك لها وخلاف ذلك هو تناقض لأننا لو سلمنا بوجود مستقل للأشياء المحسوسة فإننا نسلم بأن هناك ثمت فارق بين وجود الأشياء ووجودها المدرك أى أننا نسلم بوجود المادة وتكون النتيجة هى استقلالية العالم أو الطبيعة عن العقل ، ولكن ذلك قصور فى الرؤية لدى من يسلمون باستقلالية العالم الخارجى ، لأن موضوعات الحس أو أى شىء فى الطبيعة مهما كان شأنه لا يوجد بمعزل عن العقل « والقول بأن المنازل والجبال والأنهار وفى كلمة واحدة كل الأشياء المحسوسة لها وجود طبيعى مستقل عن وجودها المدرك . . . ينطوى على تناقض بين ، ذلك لأنه ماذا تكون هذه الموضوعات سوى تلك الأشياء المدركة بالحس ؟ وماذا ندرك بالحس زيادة عن أفكارنا أو إحساساتنا ؟^(٢) ، وتلك حقيقة واضحة ، أما إذا ادعينا أن الفكرة المحسوسة قائمة فى شىء مجهول فذلك أمر لا يقره عقل بل هو قائم على فهم خاطئ لطبيعة الأشياء ، أى قائم على افتراض وجود مزدوج للأشياء أحدهما معقول لا ينفصل عن العقل ، والآخر واقعى مستقل عن العقل وهذا الافتراض هو حجر الأساس

Ibid, S. 48 , P. 61

(١)

Ibid, S. 4 , P. 42

(٢)

للتسليم بوجود الجوهر المادى .

ولذلك يلغى باركلى ذلك الفارق ويحيل كل الصفات ثانوية كانت أو أولية إلى العقل ويقول : إن العالم المحسوس ليس إلا ما ندركه بحواسنا العديدة ولا وجود لشيء وراء الأفكار التى ندركها بالعقل ولا وجود لأية فكرة أو نموذج للفكرة مستقل عن العقل .

ولكن إذا افترضنا وجودا للأشياء مستقلا عن وجودها المدرك فإننا لم نعرف طبيعة أى شيء موجود فحسب ، بل لم نعرف أيضا أنه موجود ، ذلك لأن « أى شيء محسوس يجب أن يكون مدركا مباشرة بواسطة البصر أو اللمس وفى الوقت ذاته ليس له وجود فى الطبيعة ذلك لأن الوجود المتحقق للموجود غير المفكر قائم فى الإدراك^(١) وعلى هذا عندما نجعل كل غايتنا هو تصور وجود للأجسام الخارجية فإننا فى كل الوقت إنما نفكر فى أفكارنا الذاتية^(٢) أى الأشياء المحسوسة وهى أشياء حقيقية لا توجد بمعزل عن العقل ولو أمعنا النظر فيما نقصده بكلمة الوجود عند استخدامها بالنسبة للأشياء المحسوسة نجد أن ذلك المعنى متفق تماما مع الموقف الطبيعى للإنسان .

وهنا نجد أن باركلى يفهم الموقف الطبيعى فهما جزئيا لأن الموقف الطبيعى إذا كان يقر وجود الأشياء لأنه يدركها أمامه إلا أن الإنسان العادى يستحيل عليه أن يقول : إن الوجود الواقعى للأشياء لا يفوم بمعزل عن العقل .

وبالرغم من ذلك يستند باركلى إلى الموقف الطبيعى ليدعم به مبدأ الوجود إدراك فى مواجهة الإشكال الرئيسى فى قضية الوجود وهو

Ibid, S. 88 , P. 79

(١)

Ibid, S. 23 , P. 50

(٢)

استقلالية العالم عن العقل ووجود المادة ، فهما موضع التساؤل
الأساسى أمام مبدأ الوجود إدراك .

ومن ثم يؤكد باركلى أن معنى الوجود عنده يلتقى تماما مع الموقف
الطبيعى وذلك لأننا عندما نقول : أن شيئا ما موجود هو أننا نراه
ونشعر به ، وأنا مقتنع أن الرجال لو اختاروا ما يقصدونه بكلمة
الوجود سيتفقون تماما معى^(١) لأن الوجود المطلق للأشياء غير المفكرة
هى كلمات بلا معنى بل تشتمل على تناقض^(٢) والأمر الذى سيتفق
عليه الجميع هو أن لا أفكارنا ولا انفعالاتنا ولا الأفكار التى شكلت
بواسطة مخيلتنا وجودها غير مستقل عن العقل . . . لذلك عندما أقول
- عن هذه المنضدة التى أكتب عليها - إنها توجد ، أعنى أننى أراها
وأشعر بها ، وإذا ما غادرت مكتبى سأقول عنها : إنها كانت موجودة ،
وأقصد بذلك أننى لو كنت فى مكتبى فإننى سأدركها أو أن ثمت روح
أخرى تدركها الآن الفعل^(٣).

وهذا هو المعنى الصحيح للوجود كما هو فى الموقف الطبيعى
للإنسان « سل البستاني لماذا يعتقد بوجود أشجار الكريز فى الحديقة ؟
سيخبرك لأنه يراها ويحس بها ، وفى كلمة واحدة لأنه يدركها
بحواسه ، وسله لماذا لا يعتقد بوجود شجرة البرتقال فى الحديقة ؟
سيخبرك لأنه لا يدركها . إن ما يدركه بالحواس هو ما يعبر
عنه بالوجود الحقيقى ، ومن أجل ذلك يحكم بأن الشئ موجود ،

Berkeley, Philosophical commentries, S . 604, P. 75 (١)

Berkeley, The principles, S. 24 , P . 51 (٢)

Ibid, S. 3 , P . 42 (٣)

أما ما لا يدركه فيحكم بعدم وجوده^(١)، وذلك لأن عالم الأشياء الحقيقية هي الأشياء المرئية والملموسة والمدركة بكل الحواس ، وهى كل هذا العالم وليس هناك ثمت شىء خفى وراء هذه الأفكار التى ندرکہا بالحس . لذلك فالقول بأن حقيقة الأشياء المحسوسة لا يمكن أن نسلم بها دون افتراض وجود المادة قول باطل لأننا لو جردنا أى شىء محسوس من الصفات الحسية كاللون والشكل والحركة والامتداد فلن يبقى شىء عدا كلمة جوفاء لا معنى لها . فمثلا « عندما أنظر إلى هذه الحبة من الكريز وأمسها وأذوقها هل من أجل ذلك هى موجودة وجودا واقعيا ؟ ، أسقط من حسابك هذه الإحساسات المختلفة ستلاشى هذه الحبة من الكريز ، وعلى ذلك فوجود هذه الحبة ليس منفصلا عن هذه الإحساسات ، أو هو جماع هذه الآثار الحسية أو الأفكار المدركة بالحواس المختلفة . . . أما إذا كانت هذه الحبة تعنى طبيعة مجهولة متميزة عن الصفات الحسية وإذا كان وجودها يعنى شيئا متميزاً عن وجودها المدرك فأنا أعترف بأننى لن أكون أنا أو غيرى على يقين من وجودها^(٢).

لذلك تصبح كلمة الوجود كلمة جوفاء إذا اخذت لتشير إلى شىء مستقل عن العقل ، بل إن كل ما يقال عن الوجود المطلق للأشياء غير المفكرة أمر يخلو تماما من المعقولية ، ذلك أن الوجود الحقيقى للشىء المحسوس قائم فى الإدراك ، وهنا يقوم المعنى الحقيقى لمبدأ الوجود إدراك ، فالإدراك شرط ضرورى للوجود ولا وجود لشىء بمعزل عن العقل بل إن هناك علاقة بين الأفكار والعقل فما هى طبيعة هذه العلاقة؟

(١) باركلى : المحاورات الثلاثة بين هيلاسى وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى .

دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦ ، ص ١٤٥ .

(٢) نفس المرجع السابق . ص ١٦٩ .

(ج) علاقة الافكار بالعقل الإلهي والعقل المتناهي :

إن العقل عند باركلي على نحوين : عقل لا متناه أى الله ، والعقول المتناهية ، وإذا كانت العلاقة بين العقائين غامضة ، إلا أن علاقتهما بالأفكار واضحة ، وهى أيضا على نحوين : النحو الأول : علاقة وجود أو إدراك يلتقى فيها العقل اللامتناهى مع العقل المتناهى رغم أن الأول مبدع لمدرجاته والثانى متقبل لمدرجاته ، فالأفكار إن كان مصدرها هو العقل الإلهي ، فهو الذى يثيرها فى عقولنا ، إلا أن العقل متى أدرك الفكرة صارت فكرته ولا وجود لها إلا فيه ، ولكن وجودها فيه وجوداً مؤقتاً إلى أن يريد الله وتنتقل الأفكار مرة أخرى إلى العقل الإلهي أو يدركها عقل آخر . أما النحو الثانى : علاقة ضرورة أو عليّة وتلك ترد إلى أرادة العقل الإلهي وحده .

لهذا يقول باركلي : إننى أسلم بأن الامتداد واللون الخ ربما يقال إنها مستقلة عن العقل ، وذلك على نحوين من حيث إنها مستقلة عن إرادتنا والنحو الآخر من حيث إنها متميزة عن العقل^(١).

وهنا يثير باركلي قضيتين : الأولى : قضية الفاعلية والعلية والثانية : هى قضية التمايز بين العقل والافكار .

وفى إطار القضية الأولى يحدد باركلي معنى الاستقلالية حيث هو يعنى استقلالية الأفكار المحسوسة عن إرادتنا المتناهية ، فالعقل المتناهى ليس مبدعا بل إن فاعليته تتوقف عند حد التخيل لذلك يقول باركلي : « هناك أفكار ترد إلى العمليات الداخلية للعقل ، غير أن هناك أفكارا أخرى لا يكون العقل بصدها فعلا بل يكون سلبيا وهذه الأفكار

تسمى إحساسات أو مدركات^(١) « ولهذا فإن » تلك الأشياء المدركة بالحس يمكن أن تدعى أشياء خارجية external نظرا لمصدرها ، ذلك لأن الأفكار ليست من خلق عقولنا ولكنها مطبوعة بواسطة روح أخرى متميزة . . . ولهذا يمكن أن يقال : إن الموضوعات المحسوسة مستقلة عن عقلى لأنها موجودة فى عقل آخر «^(٢).

وهنا يؤكد باركلى معنى الاستقلالية ، بمعنى أن عقولنا المتناهية ليست علة الأفكار ، كما يؤكد أيضا أن الأفكار تنتقل بين العقول ولكنها لا تقوم إلا فى العقل .

وعلى هذا فالأفكار المحسوسة مستقلة عن إرادتنا المتناهية لأنها ترد إلى فاعلية وعمليات العقل الإلهى ، بل إن باركلى يطرح هذه الاستقلالية ليؤكد دور الإرادة الإلهية بوصفها علة مبدعة لهذا الوجود ، ومن ثم لا وجود لشيء بمعزل عن الإرادة الإلهية .

وهنا يريد باركلى أن يؤكد أنه إذا لم يكن الله موجودا فليس هناك ثمت شيء على الإطلاق لأن الإرادة الإلهية هى الشيء الوحيد الذى يتسم بالفاعلية المطلقة أما الإرادة الإنسانية فالفاعلية لا تتجاوز التخيل ، وتلك هى حدود العلاقة ولا تتجاوز وما دامت الأفكار المحسوسة معلولة لفاعلية وإرادة العقل الإلهى فإن وجودها الدائم وثباتها ونظامها مردود إلى الإرادة الإلهية والإدراك الإلهى .

لذلك يقول باركلى : عندما أغلق عيني فإن الأشياء ماتزال موجودة لأن وجودها قائم فى عقل آخر هو العقل الإلهى ، ولهذا « بدون الله لا وجود لشيء مطلقا ، وبدون مخلوقات قادرة على الإدراك لا شيء

Ibid, S . 286 , P . 35

(١)

Berkeley, The principles, S . 90 , P . 80

(٢)

فى الطبعفة موفوف لأن الأشياء الطبعفة أفكار محسوسة فثرفها الله فى عقولنا أو فطبعها على حواسنا «^(١).

وهنا فففو ثمف إشكال بصفف وفوف الأفكار فى العقل الإلهف فاففة وأن باركلف فقول بالنموفف archetype وهل هذه النمافف فى فطبعفها فخالف الأفكار المحسوسة ، وإن كانت كففك ألفس معنى هذا أن هناك ثمف فارق بفف وفوف الأشياء وفوفها المففك ومن ثم فبطل فاعلفة مففأ الوفوف إففرك ؟ أم أن الففكرة هى هى فافها من ففث هى مففك للعقل الإلهف والعقل المففاهف ؟

إن إفافة باركلف على هذا السؤال مفففة واضفة ففث فقول : إن الأفكار أو النمافف فى العقل الإلهف لفست وفوفاً مطلقاً ففففف عن الوفوف المففك بواسطة أى عقل مهما كان»^(٢) ومن هذا الإطار ففصح الأفففلاف بفف الففكرة والنموفف لفس أفففلافاً فى الطبعفة ولكنف أفففلاف فى الففة الفف ففظر من فلالها للففكرة ، نحن كائفاف مففناهفة كفف علفنا أن فظل مففففن بالففسف وأن ففسمف أروافنا كفافها من الله ، ومن ثم فإننا ففأفف وفففرنا الإفساساف الفف ففطبع ففنا رغم إفاففنا ، وهف لفذا السبب ففصح مفعثاً للألم والسروفر أما الله فاعفباره روفاً فالففا وفاعلففه مطلقة وكل الأفكار المحسوسة معلولة لفاعلفة إفاففه ، فلا فففره أى إفساس على الإطلاع ففك أن الأفكار أو الإفساساف لا فحمل إلفه عن فرفق الفواس بل هى إففاف الروح الإلهف فافه فففعفها إلفنا وفففرها ففنا مفف فرفف .

(١) Engle & Taylor, Berkeley's Principles of human Knowledge
Wadsworth Pubishing Campany I n c . Belmont California,
1968 P . 17

Berekely, letter to Johnson, P. 292

(٢)

وذلك هو الاعتبار الوحيد الذى نفهم من خلاله قول باركلى بالفكرة والنموذج من حيث هو مدرك قائم فى العقل الإلهى ومن حيث هو فكرة أو إحساس مدركة فى عقولنا المتناهية وفى ذلك يقول باركلى : إن الأشياء موجودة فى العقل الإلهى من الأزل ثم أصبحت ممكنة الإدراك « أى خلقت » وذلك فقط بالنسبة للأرواح المتناهية ، أما بالنسبة لله ، فليس هناك ثمت شىء جديد ويلزم عن هذا أن فعل الخلق متوقف على كون الله يريد لهذه الأشياء المعروفة من قبل الذات الإلهية وحدها أن تكون مدركة بالنسبة للأرواح الأخرى المتناهية^(١) » والأشياء لا يقال عنها إنها بدأت وجودها إلا بالنسبة إلينا فقط عندما أمر الله أن تصبح هذه الأشياء أشياء مدركة أو قابلة لإدراك العقول البشرية ووفقا للقوانين التى وضعها هو والتى يُطلق عليها قوانين الطبيعة ويمكن أن تسمى هذا الوجود للأشياء وجودا نسبيا^(٢) أى لا يوجد إلا بالنسبة للعقل .

لذلك إذا افترضنا فناء الأرواح المتناهية يصبح لا ضرورة لكى يبعث الله أفكاره ، حيث يرتبط ذلك البعث بوجود الأرواح المتناهية التى تنطبع فيها الأفكار وتثيرها .

والأرواح المتناهية وجودها سابق ، وإذا كانت التوراة تؤكد أن خلق الإنسان تابع وليس سابقا لخلق العالم إلا أن هذا لا ينفى أن تكون هناك أرواحا أخرى متناهية غير الإنسان سابقة لوجود العالم المحسوس ، لذلك يقول باركلى ردا على هيلاس عندما يسأله بأن معنى آرائه يتضمن أن وجود الإنسان سابق لوجود الأشياء وأن هذا يناقض وصف موسى

Berekely, letters, No 12 P . 37

(١)

(٢) باركلى: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ترجمة د. هويدى . ص ١٧٧ .

للخلق فيقول باركلي : « إن ظهور الأشياء المادية المخلوقة إلى الوجود مرتبط بعقل مخلوقات أخرى إلى جانب ارتباطه بالعقل البشرى ومن أجل هذا فإنك لن تستطيع أن تثبت لى تناقض أفكارى مع أقوال موسى عن الخلق إلا إذا أثبت لى إستحالة ظهور عقول أخرى متناهية إلى الوجود قبل العقل الإنسانى^(١) .

وهذا الربط الضرورى بين أسبقية الأرواح المتناهية على الوجود المحسوس يؤكد أن هذا العالم أو هذه الأشياء من طبيعة خاصة يستحيل أن تقوم إلا فى العقل ويجب أن يكون وجودها سابقا حتى تقوم فيه الأشياء . كما أن هذا يؤكد أيضا أن الإدراك شرط ضرورى للوجود ولكنه شرط مرهون بالإرادة الإلهية ، لأن الله هو الذى يثير أفكاره لتكون مدركة لنا ، ومن ثم فإن وجود الأفكار ينتقل من عقل إلى عقل وفقا لإرادة الله ، وإذا تلاشت الأرواح المتناهية من الوجود كانت الأشياء أفكارا قائمة فى العقل الإلهى .

لذلك يستنكر باركلي أى مالبرانش « إننا نرى كل الأشياء فى الله » ويقول : « إن الأشياء التى أدركها هى أفكارى أنا ولا وجود لفكرة ما إلا فى عقلى أنا وليس بأقل وضوحاً من هذا أن هذه الأفكار أو الأشياء المدركة بواسطى . . . مستقلة عن عقلى ذلك أنى أعلم أنى لست مصدرها ولا بد أن تكون هذه الأفكار قائمة فى عقل آخر له من الإرادة ما يجعله يعرضها أمامى^(٢) .

هكذا يهدم باركلي الأساس المادى للوجود أو الطبيعة ليكون الله هو أساس ودعامة كل ما هو موجود ولا وجود لشيء بمعزل عن أساسه أى

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

Berkeley, Three Dialogues . P . 213 & 214

(٢)

بمعزل عن العقل . والطبيعة ليست شيئاً عدا الأفكار أو الإحساسات التى يثيرها الله فى عقولنا ، ومن ثم يستحيل تخيل وجود أى شىء غير مدرك على الإطلاق لأنه لا وجود لشىء بمعزل عن العقل .

والأشياء إذا لم تكن فى عقلى أو أى عقل متناه آخر كانت قائمة فى العقل الإلهى ، والإدراك الإلهى هو الإدراك الدائم الشامل بغير المشروط أى هو الشرط الضرورى للوجود لأن الإرادة الإلهية إرادة مطلقة وفاعلية خالصة يُرد إليها إبداع كل موجود ومن ثم لا وجود لشىء فى الطبيعة مستقل عن الإرادة الإلهية .

وهنا نتساءل هل هذا المعنى الذى يصوغه باركلى للوجود الطبيعى بإعتباره أفكاراً لا تقوم بمعزل عن العقل هل هذا المعنى يلتقى مع ظاهريات هوسرل ؟

(د) الوجود المدرك وفينومولوجيا هوسرل :

إن الفينومولوجيا فلسفة ظاهرية متعالية تقوم على مبدأ قصدية الوعي أو الشعور ، فالوعي عند هوسرل متجه دائماً إلى شيء آخر غيره ، أى أنه دائماً وعى بـ ، لذلك إذا كان لا وجود بدون إدراك عند باركلى فإن الوعي عند هوسرل هو دائماً وعى بـ ، إن الوعي والوجود عند هوسرل متضايقان يستلزم كلاهما الآخر ، لذلك يقول هوسرل : « إن كل ما هو موجود لذاتى هو موجود بالنظر إلى شعورى إنه المدرك فى ادراكى الحسى والمفكر فيه تفكيرى والمفهوم فى فهمى وما هو عيانى فى العيان^(١) وبذلك يبدو هوسرل واضحاً فى تقريره أن كل ما هو موجود لذاته موجود فى شعوره موجود فى إدراكه الحسى . وعند هذا الحد قد يبدو وجه الالتقاء بين باركلى وهوسرل حول الوجود المدرك فيقول جون التن ويرزدم : « إن رأى باركلى فى الوجود المدرك يتضمن فعلاً المبدأ المعروف أى الفينومولوجية ووفقاً لهذا المبدأ نجد أن وجود الموضوع يعبر عنه تحت اسم المعطى الحسى الممكن . . . وباركلى لم يمس أى معنى آخر لوجود الموضوعات غير هذا^(٢) .

وتقول دكتورة نازلى إسماعيل : « لقد أكد هوسرل أن العالم موجود لذاتنا أى موجود من حيث هو مدرك لنا وهذا هو المبدأ الأساسى فى فلسفة باركلى^(٣) .

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكرتية ، ترجمة د . نازلى إسماعيل ، دار المعارف . ١٩٧٠ ، ص ٢٠٢ .

(٢) J . Oulton Wisdom , The unconscious origin of Berkeley's philosophy London 1953 , P . 7

(٣) ادموند هوسرل ، تأملات ديكرتية ، ص ٤٣ .

حقا إن باركلي يرفض أن تكون الأشياء أو الأفكار مجرد نسخ أو صور لعالم مجهول ، وأن كل ما ندركه عن طريق الحس هو الأفكار المحسوسة وهى متميزة عن أفكار التخيل ، وإن باركلي بذلك يجعل موضوع الإدراك الحسى هو الأشياء ذاتها وليس نسخها على نمط لوك بل إنه يجعل الحياة الواعية تدرك الأشياء ذاتها وقد تبدو هذه غاية هوسرل كما يقول بيرسن : « أى محاولة صياغة العالم الحقيقى بشكل صريح فى مصطلحات الذاتية »^(١).

والواضح على هذه الآراء أنها تُجمل ولا تفسر ، وما يخشى من الأجمال هو أن يكون ثمت إحياء يبدو فيه باركلي هوسرل القرن ١٨ . ولذلك يجب أن ننظر فى مضمون المدرك الحسى عند باركلي وهوسرل .

إننا مع باركلي نقول : الأفكار هى الأشياء هى المظاهر هى الإحساسات هى الكيفيات المحسوسة ، وهذه الأفكار أو المظاهر مدركة مباشرة بالحس وهى كل حقيقة الشئ المحسوس وليس ثمت شئ خلاف هذا . بينما عند هوسرل نجد الماهيات ونجد الأعراض نجد الأنا التجريبي ، ونجد الأنا المتعالى كملكات للنفس الإنسانية .

فى حدود الأنا التجريبي تكون الموضوعات المعاشة أو الإدراك الحسى أو الظواهر فى مجرى الشعور أو الوعى بمثابة تعين عرضى أو بدهة عرضية للماهية ، وذلك إذا اعتبرنا أن وجود الموضوعات مجرد إدراكها الحسى فقط كما يرى باركلي فإن هذا يعتبر عند هوسرل تصوراً أو إدراكاً حسياً ساذجاً لا معنى له « ذلك أن التجربة حالة خاصة

Gornelis A. van Peurson, Phenomenology and Reality, Duquesne, (١)
Univ. Press; Pittsburgh 1972 . P . 147

للبداهة... إن البداهة لا تكون بالنسبة إلى أية موضوعات غير حالة عارضة لحياة الشعور ولكن هذه الحالة تشير على الأقل إلى ضرب من الإمكان يكون هو الغاية التي يسعى إلى تحقيقها كل قصد بالنسبة إلى كل ما يكون موضوعا له «^(١).

وإذا كانت البداهة في إطار الأنا التجريبي هي بداهة عارضة تشير فقط لإمكانية البداهة الأصلية أصبح الشرط الأساسي للبداهة هو الأنا المتعالى والرد المتعالى الذى يقف على هذه الإمكانيات الصرفة المجردة أو الماهيات ولا ينظر إلى القيمة الوجودية العرضية لها . ويوضح هوسرل ذلك لنا بمثال الإدراك الحسى للمنضدة فإننا نغير من حال موضوع الإدراك... من حال لونه وشكله على نحو اختياري - فى الخيال - بحيث نبقى على طابع الحضور الإدراكي ، ويتحول هذا الإدراك إلى إمكان صرف... فننقل الإدراك الواقعي إلى مملكة... الإمكانيات المجردة عن كل ما يمكن أن يربطها... بالأنا التجريبي الذى نصفه كموجود من الموجودات... هذا النموذج العام للإدراك الحسى فى نقاوته المثالية بعد أن انعدمت كل صلة بالواقع أصبح هو مثال الإدراك بحيث شمل فى امتداده المثالى كل الإدراكات الممكنة مثاليا من حيث هى متخيلات صرفة عندئذ تكون تحليلات الإدراك بمثابة تحليلات ماهوية^(٢).

وعلى هذا نقول : إن الأنا المتعالى هو الذى يخلق ويقوم بفاعليته تقويما متعاليا العيان الناتج عن انفعالية الأنا التجريبي حتى ينتهى بهذا التقويم إلى الشعور الأصلى بالماهيات أو الكليات . والماهيات عند

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكرتية ، ص ١٧١ .

(٢) ادموند هوسرل ، تأملات ديكرتية ، ص ١٨٨ .

هوسرل هى المعانى الحقيقية لوجود الموجودات ، وهدف الظاهريات المتعالية هو الكشف عن هذه الماهيات ومن ثم « هى الشرط الضرورى للوجود ، هى بناء أساسى يتميز عن كل الصورة النوعية نظرا لأنها تملك من المثالية والثبات ما يجعل منها موضوعا لعلم حقيقى ، ولا سبيل إلى بلوغ الماهية اللهم إلا إذا حاولنا استبعاد الصفات أو المحمولات العرضية للموضوع من أجل الكشف عن تلك الصفات التى يؤدى محوها إلى اختفاء الموضوع نفسه^(١) إن الماهيات هى عالم الوجود الحق « لذلك يكون من العبث أن نريد إدراك عالم الوجود الحق كشيء خارج عالم الشعور والمعرفة والبداهة الممكنة وأن نفترض أن الوجود والشعور يتعلق كلاهما بالآخر على نحو خارجى تماما . إذ أن كل واحد منهما يختص ذاتيا بالآخر وما يرتبط ذاتيا بالآخر يكون هو والآخر شيئا واحدا بصورة عينية أى هما واحد فى العينية الوحيدة والمطلقة للذاتية المتعالية المتصلة بين الذوات . وإذا كانت هذه الذاتية المتصلة هى عالم المعانى الممكنة فكل شيء خارج هذا العالم يكون لا معنى له^(٢) .

ذلك أن الماهية هى ذات الشيء . . . والشيء المحسوس هو إشارة تشير إلى ماهيته^(٣) وذلك على نقيض باركلى تماما لأن الأشياء المحسوسة هى الأفكار المحسوسة ، ومن ثم ليس هناك فارق بين ماهية وإحساس أو بين ماهية وشيء محسوس .

هذا فضلا عن الاختلاف فى الهدف بين مبدأ القصدية ومبدأ الوجود

(١) د . زكريا إبراهيم ، دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، ص ٣٤٥ .

(٢) داموند هوسرل ، تأملات ديكرتية ، ص ٢٠٥ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٢٩ .

إدراك . حقا إن مبدأ القصد يربط بين الذات والموضوع ولكن هوسرل يقول : « عندما ترد كلمة الوجود فى كلامنا فالوجود المعروف هو المقصود ومن الخطأ إذا أن نتكلم عن أصل الوجود^(١) » وهكذا تكون مشكلة هوسرل ليس البحث عن أساس أو أصل الوجود بل البحث فى الوجود « ولهذا فإن الواقع موجود حقا أما من حيث ماهيته موصول بالذاتية ، وهو موصول على نحو يجعله لا يستمد معناه من حيث هو حقيقة قائمة بالفعل إلا لكونه مشارا خارجيا منه يتكون معنى المضمون الفكرى فى الذاتية المتعالية^(٢) .

ذلك أن هوسرل يريدنا أن نتخطى النزعة الحسية أو الطبيعية المتطرفة والمثالية المتطرفة بهدف أن يجعل الفلسفة علما دقيقا ، وذلك لا يتم فى تصويره إلا بتجاوز كل من الفلسفتين ، حيث تفوقت الفلسفة المثالية حول مجردات مطلقة ، أما الفلسفة الطبيعية فقد توقفت عند حد ما هو طبيعى متجاهلة كل عنصر أو فاعلية عقلية فى عملية المعرفة ، ونظرت إلى الطبيعة على أنها وحدة رمانية مكانية خاضعة لقوانين دقيقة ولذا فالنزعة الطبيعية لا ترى غير الطبيعة الفزيائية وهى ترد كل شئ إلى هذه الطبيعة إلى حد تطبيع الوعى ، وجعلت المعرفة مجرد انطباعات حسية تخلو من أى فاعلية عقلية . ولهذا فلا الفلسفة المثالية ولا الفلسفة الطبيعية استطاعت أن تقيم الفلسفة بوصفها علما دقيقا ، لهذا يجب أن يتم التجاوز ومنهج التجاوز هو المنهج الفينومولوجى الذى يؤدى بنا إلى المعانى أو الماهيات وذلك لا يتم إلا بفضل القصديّة التى هى سمه أساسية للوعى ، ومن ثم يتم التضاييف بين الوعى

(١) داجوبرت د . رونز ، فلسفة القرن العشرين ، ترجمة د . عثمان نوية مؤسسة سجل العرب ١٩٦٣ ص ١٣٧ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٩ .

والوجود ولهذا يقال : إن « الفينومينولوجيا هي القمة التى تناهت إليها كل من الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية^(١) ».

أما فلسفة باركلى فى عصرها فقد كانت قائمة فى مواجهة الفلسفة المادية التى تسلم بوجود المادة كأساس مطلق للطبيعة ومن ثم فهى علة وقوة فعالة فى الكون ، وهذا التصور المادى للعالم لا يجعل ثمت مبرر أو ضرورة فى الكون لوجود الله ، ذلك أن الكون يعمل ألياً أو ميكانيكياً ، وعلى هذا فإن التصور المادى للعالم لا يتسق مع الألوهية من وجهة نظر باركلى لهذا يتخذ باركلى من مبدأ الوجود إدراك وسيلة لإنكار وجود المادة ورسم تلك الصورة الشفافة للوجود التى تصبح فيها الأفكار هى الأشياء ومن ثم فهى لا تقوم إلا فى العقل فهو أساس الوجود وليس المادة .

ولذلك فإن هدف مبدأ الوجود إدراك هو أن يصبح العقل الإلهى ليس فقط أساس الوجود بل مصدر حركته حيث لا يستقل إطلاقاً عن إرادته وحتى تكون النتيجة اللازمة عن كل هذا أنه إذا لم يكن الله موجوداً وإرادته فعالة فى الكون فإنه لا وجود لشيء على الإطلاق ، فالأشياء هى أفكار العقل الإلهى تنتقل بين العقول وفقاً لتنظيم وتدبير وإرادة الله ولكنها لا تقوم إطلاقاً إلا فى العقل .

بينما فى تصورى أن فلسفة هوسرل تقول : إذا لم يكن الإنسان موجوداً فإنه لا معنى لوجود العالم ففاعلية الذات الإنسانية قائمة وما هية الموجودات لا تنكشف إلا خلال الذات المتعالية بفضل القصد إن القصدية هى الطابع الأساسى لحياتى النفسية إنها الخاصية الواقعية التى أختص بها كإنسان وكذلك كل إنسان^(٢) إن ذلك المبدأ يعنى أن كل

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

(٢) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتية ، ص ٢٠٢ .

معرفة هى علاقة بين ذات وموضوع وليس من المنطقى ابدا التوقف عند طرف منهما بوصفه مطلقا أو بوجوده وجودا مطلقا خارج هذه العلاقة . لهذا ورغم كل ما طرحته من أفكار قد يبدو فيها ثمة التقاء بين باركلى وهوسرل أرى أن فلسفة كل من باركلى وهوسرل تختلف من حيث أشكالها الأساسى وبالتالى تختلف من حيث الهدف وإذا كان هناك ثمت التقاء على بعض الأفكار فإن ذلك لا يعنى التقاء على المضمون ذلك أن لكل عصر من عصور الفكر مشاكله الأساسية الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومشكلات العصر الأساسية هى التى تحتتم فكر العصر سلبا أو إيجابا . ولهذا فإن التقاء بضعة أفكار عند مفكر من القرن الثامن عشر مع مفكر من القرن العشرين لا يعنى أن ثمت تقارن يمكن أن ينشأ بينهما لأن المقارنة خصبة إذا التقت على الهدف من تلك الفلسفات عموما ، أما التوقف عند حد الجزء فإنه يضيع وحدة الموضوع والهدف الأساسى منه .

وعلى هذا ننتهى إلى القول بأن الوجود المدرك عند باركلى هو الأشياء أو الأفكار التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا . والأفكار تنتقل بين العقول وفقا لإرادة الله ، ولكنها لا تقوم بمعزل عن العقل ، والإرتباط مطلوب لأن الفصل يلزم عنه أن وجود الأشياء مستقل عن الإدراك وذلك « شىء فطيع هو أساس مذهب هوبز^(١) ، الذى يبرر وجود المادة كأساس للوجود ، إذن لا مناص من التوحيد وإنكار المادة لازم .

الفصل الرابع

انكار المادة أو الجوهر المادى

الفصل الرابع

إنكار المادة أو الجوهر المادى

لقد أوضحنا فى الفصل الثالث أن الله أساس الطبيعة أو الأشياء وهى لا تستقل إطلاقاً عن العقل ، بل تنتقل بين العقول ولكن لا تقوم بمعزل عن العقل ذلك أن وجود الأشياء وإدراكها شىء واحد .

وذلك هو المبدأ الذى يبرر إنكار وجود المادة واستقلالية العالم عن العقل وهذان الأمران هما جوهر الإشكال بينه وبين الفلاسفة نظراً لإنكاره الصورة المادية للعالم ، حيث لا وجود إلا للعقل والأفكار . ولهذا يقول باركلى : « أنا لا أجادل ضد وجود أى شىء إذا كنا نستطيع إدراكه إما عن طريق الحس أو عن طريق التأمل . . . ولا أضعه موضع تساؤل ، ولكن الشىء الوحيد الذى أنكر وجوده هو ما يدعوه الفلاسفة المادة matter أو الجوهر الجسمى Corporeal substance^(١) .

وبذلك كان باركلى فى مواجهة لوك ديكارت ومالبرانش ونيوتن . . . الخ ، وهؤلاء رغم الاختلافات الفلسفية بينهم إلا أنهم يسلمون بالصورة المادية للعالم المستقلة عن أى إدراك بحيث أصبحت معرفتنا بهذا العالم إشكالا تتعدد فيه الآراء وتختلف فيه المذاهب بين الحس والعقل والتجربة، ولكن الشىء الذى يلتقون عليه هو أن هناك ثمت فارق بين وجود العالم ووجوده المدرك، ولقد حاول كل منهم التخفيف من حدة هذا الفارق فلجأ لوك إلى التجريد وديكارت إلى الحدس العقلى ومالبرانش إلى الوحدة الصوفية مع الله ونيوتن إلى المنهج الرياضى .

ومن ثم يعتبر باركلى أن تسليم الفلاسفة بالمادة هو السبب الأول

الذى قادهم إلى مثل هذه الاختلافات حتى كادت الثقة فى أن تكون معرفتنا الحسية بهذا العالم معرفة يقينية أمرا مستحيلا، طالما وأن هناك ذلك المجهول الذى يسند إليه وجود الأشياء فى العالم بحيث يكون للأشياء وجود مستقل تماما بمعزل عن إدراكنا .

وباركلى يرى أن وجود المادة على هذا النحو أمر مستحيل ولكى يؤكد هذه الإستحالة يناقش الإدراك بهدف تفنيد كل رأى يقول بالتمييز أو التفرقة بين الإحساس والأشياء المادية أو بين الإدراك وموضوعه فيقيم القضية من أساسها على إشكال يسعى من خلاله لحسم قضية وجود المادة ومن ثم إستقلالية الأشياء عن العقل أو بمعنى أصح تدمير الصورة المادية للعالم لتحل محلها تلك الصورة الروحية للوجود التى لا تقوم بمعزل عن الإدراك ولا وجود لها بدون العقل . ومن ثم ينتهى باركلى إلى أن الله كما هو أساس الوجود هو أساس المعرفة . ذلك أن كل فكرة أو إحساس موجود فى عقولنا إنما هو مطبوع على حواسنا بواسطة مبدع الطبيعة تبعا لإرادته ولا تأتى إلينا من شىء مجهول مستقل عن العقل .

وأفكارنا أو إحساساتنا هى الأشياء المحسوسة وإدراكنا لها يتم على نحوين :

النحو الأول : إدراك مباشر بواسطة الحواس .

النحو الثانى : إدراك غير مباشر بواسطة العقل والتأمل^(١)

وعلة هذا التقسيم عند باركلى ترد إلى أن لكل حاسة من الحواس موضوعها المباشر والخاص والمدرك مباشرة عن طريق تلك الحاسة ومن ثم فما يدركه اللمس يستحيل إدراكه بالبصر مباشرة . وكل شىء

لا ندركه إدراكا مباشرا عن طريق حاسته الخاصة به لا نستطيع أن ندركه بأى حاسة أخرى، بل ندركه بواسطة العقل والذاكرة ، وذلك هو ما يؤكد به باركلي، ويخص كتابه نحو نظرية جديدة فى الرؤية بتفسيره كى يدمر الأساس الميتافيزيقى للبصريات، . فليس هناك ذلك الشئ الموجود والمستقل عن العقل الذى يدركه البصر كما يدركه اللمس، بل الأشياء أفكار مصدرها هو الله .

ومن ثم فإن شرط الرؤية أو أى إدراك آخر لمسيا كان أو سمعيا . الخ ليس هو الصور التى يشكلها العقل عن الأشياء الخارجية المستقلة عنه بمساعدة الأعصاب والدماغ، بل هو الإرادة الإلهية فهى شرط الإدراك ولهذا نبدأ أولا بالإدراك الحسى المباشر .

أولاً : الإدراك الحسى المباشر :

(أ) موضوعه :

فى موضوع الإدراك لا يميز باركلي بين وجود الأشياء المحسوسة كالأشجار والجبال والأنهار والمنضدة والزهرة... الخ والإحساسات أو الأفكار المحسوسة كالأشكال والألوان والأصوات والروائح والطعم والصلابة والإمتداد... الخ التى توجد مرتبطة بعضها ببعض الآخر مكونة ما نسميه بالأشياء الحسية . لذلك فإن الأفكار أو الإحساسات هى الأشياء المحسوسة المدركة مباشرة بالحس وهى ليست نسخا أو صوراً لها ، بل هى الأشياء ذاتها وهى لا تقوم بمعزل عن العقل، ذلك أن باركلي يرد وجود الأشياء للإدراك ومن ثم صارت الموجودات المحسوسة أفكاراً فى العقل وترتب على هذا أن معرفتنا بالأفكار هى معرفتنا بالأشياء فى حقيقتها .

وبذلك يبدو التضاد بين باركلى ولوك ، ذلك أن لوك يميز بين الإحساس المعطى فى الخبرة وبين الموضوعات أو الأشياء ونحن لا ندرك الموضوعات الخارجية مباشرة، بل ما ندركه هو إحساسات والتى هى بمثابة صور أو نسخ لهذه الموضوعات .

لذلك إذا كان باركلى ولوك يبدآن من نقطة إنطلاق واحدة حيث الأفكار أو الإحساسات عند كليهما هى الموضوع المباشر للإدراك أو كما يقول باركلى فى نظرية الرؤية : « الأفكار هى الموضوع المباشر للحس والفهم »^(١) إلا أن الأفكار عند باركلى هى الأشياء المحسوسة ذلك أن وجود الأفكار وإدراكها شئ واحد، لهذا لا يميز باركلى بين الإدراك وموضوع الإدراك أو بين الأشياء وإدراكها ذلك أن الأشياء هى الأفكار ووجودها قائم فى كونها مدركة ومن ثم لا وجود لها إلا فى العقل .

لذلك كان الوجود فى العقل هو هتاف حرب ضد الإدراك المباشر وبشكل خاص عند لوك... حيث يجعل الواقع مستقلا عن العقل بينما المعرفة عند باركلى تصبح مستحيلة إذا كان الواقع مستقلا عن العقل وما فى العقل نسخ له... إن الواقع لا يقوم إلا فى العقل والوجود المحسوس ليس متزودجاً أو مطلقاً ، ومن ثم إستبعد باركلى الأشياء المادية المستقلة عن العقل فصارت العين ترى الأشياء ذاتها وليس نسخها^(٢) لهذا من التناقض أن يقال : إن الأفكار الحسية لها وجود

(١) Berkeley, A new theory of vision, Ed. by A. A. Luce and T. E. Jessap, London, New York, 1948, S. 45, P. 188

(٢) Matin & Armstrong, Locke & Berkeley Macmillan London P. 289

مستقل عن وجودها المدرك بل إن الكيفيات المحسوسة ثانوية كانت أو أولية لا وجود لها إلا فى العقل ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف أى موضوع محسوس عدا كونه مجموعة أفكار أو كيفيات محسوسة . ومن ثم فإن معرفتنا بالأشياء هى معرفتنا بالكيفيات القائمة فى الإدراك . لذلك يرفض باركلى تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية، ويرى أن جميع الكيفيات هى إحساسات ذاتية لا تقوم بمعزل عن العقل بينما هذه التفرقة تعنى أن أفكارنا أو إحساساتنا نسخ وصور مشابهة معلولة لأشياء خارجية هى المادة بصفاتها الأولية المستقلة عن العقل لذلك يقول باركلى : « إن الفكرة لا تشبه شيئا عدا الفكرة واللون أو الشكل لا يمكن أن يشبه شيئا عدا لون آخر أو شكل آخر ومن ثم فإن المشابهة مستحيلة عدا بين أفكارنا^(١) . فلا نستطيع أن نقارن الفكرة بشيء آخر غيرها بل إننا لا يمكن أن نقارن شيئين معا دون إدراكهما حيث « تقوم المقارنة على كشف أوجه التشابه أو الاختلاف بين الشيئين ، والعقل لا يمكن أن يقارن شيئا عدا أفكاره الخاصة ، وليس هناك شيء يشبه الفكرة ويكون قائما فى شيء غير مدرك^(٢) ، وعن هذا يلزم بوضوح أنه لا وجود لفكرة مستقلة عن العقل . لهذا فإن المادة بصفاتها الأولية أو بوصفها جوهرًا ممتدا صلبا له شكل محدد متحرك موجود وجودا مستقلا عن العقل هى بهذا المعنى أمر مستحيل تماما لا وجود له على الإطلاق، وذلك هو ما إنتهى باركلى إليه فى مناقشة الأفكار أو الإحساسات مؤكدا أن كل فكرة أو إحساس أو كيفية هى ذاتية لا وجود لها بمعزل عن العقل . وذلك هو ما كرس له باركلى على وجه

Berkeley, The Principles, S . 8 , P . 44 (١)

Berkeley, Philosophical commentries, S . 378 P . 45 (٢)

التخصيص الجزء الأول من المحاورات الثلاثة بين هيلاس وفيلوفوس فيقول : إن الصفات الثانوية قد سلم الفلاسفة بقيامها في العقل وعند هذا الحد لا خلاف ، ولكن نقطة الاختلاف تتمركز حول قولهم : إن تلك الكيفيات ناتجة عن تأثير الكيفيات الأولية على حواسنا . وبذلك يكون وجود الكيفيات الثانوية معلولا لعلة خارجية مستقلة عن العقل . وذلك عند باركلي خلف لأننا لو سلمنا بأن الأفكار المحسوسة شيء آخر غير الإحساسات الذاتية لما كان الماء يبدو حارا لشخص باردا بالنسبة لشخص آخر ، ولما كان الشيء يبدو حلو المذاق لشخص ومر بالنسبة لشخص آخر ، فالحرارة قد تؤدي مثلا إلى إحساس الألم ، ولكن ذلك لا يعنى أن الحرارة شيء مختلف عن إحساس الألم .

لهذا يرى باركلي أن الكيفيات المحسوسة ليست شيئا مختلفا عن هذه الإحساسات ، ولهذا يكون من العبث أن نتصور أن الكيفيات الثانوية لازمة عن الكيفيات الأولية التى قال الفلاسفة بوجودها فى الموضوعات الخارجية المستقلة عن العقل .

إن الكيفيات ثانوية كانت أولية لا تقوم إلا في العقل ، والدليل على ذلك « أن الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبدا عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى ولا يمكن أن نتصورها . . . مجردة عنها فلا بد إذن أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هي الأخرى في العقل »^(١) ، ذلك أنه من المستحيل أن يكون لدينا فكرة عن جسم ممتد متحرك دون أن نخلع عليه أى صفة حسية أخرى من تلك الصفات التى يسلم بوجودها في العقل . وبهذا من التناقض أن نقول : إن الصفات الأولية قائمة في المادة لأننا لا نستطيع أن نتصور فكرة الامتداد

أو الحركة . . . الخ بحيث تكون هذه الأفكار منفصلة عن كل الصفات المحسوسة الأخرى . ويلزم عن هذا أنها لا تقوم إلا فى العقل فمثلا فكرة الحركة هى ليست قائمة فى الجسم المتحرك ، ذلك لأننا نصف حركة أى جسم بأنها سريعة أو بطيئة بالنسبة إلى الزمن الذى يقطعه هذا الجسم فى مكان ما . فالجسم الذى يقطع ميلا فى ساعة يتحرك بسرعة أكبر مما لو قطع نفس المسافة فى ثلاث ساعات ، وبما أن الذى يحدد الزمن بالنسبة لنا هو سرعة تتابع الأفكار فى عقولنا ، وتتابع الأفكار فى ذهن ما قد يكون أضعف من سرعة تتابعها فى ذهن آخر ، ويترتب على ذلك أن حركة الجسم فى مكان ما قد تبدو بطيئة لشخص سريعة آخر . لذلك إن سلمنا بأن الجسم الواحد يتحرك فى نفس الاتجاه بسرعة وببطء فى وقت واحد نكون قد وقعنا فى التناقض .

لذلك إذا قلنا : إن الكيفيات مستقلة عن العقل فإننا لن نستطيع أن نقول : إن الامتداد صغير أو كبير ، إن الحركة سريعة أو بطيئة ، وهذا ليس له سوى معنى واحد هو أنهم ليسوا شيئا على الإطلاق . لهذا فإن الكيفيات المدركة هى الأشياء المحسوسة والإحساس لا يمكن أن يكون إحساسا بشىء ما ، ذلك أنه ليس هناك فارق بين الإحساس والأشياء ، بل إن الأشياء هى الأفكار أو الإحساسات التى ندركها إدراكا مباشرا وهى لا تقوم بمعزل عن العقل .

وهنا نتساءل طالما أن باركلى يرفض إدراجية العالم ويرى أن الأفكار فى العقل ليست ناتجة عن تأثير الأشياء المادية على حواسنا ، وأن هذه الأفكار أو الكيفيات هى مجرد إحساسات ذاتية وهى الأشياء ذاتها . وهل معنى هذا أن الإحساس فعل من أفعال العقل أم أن هناك ثمت مصدر آخر للإحساس ؟

(ب) مصدر الأفكار أو الاحساسات :

عند باركلى الإحساس ليس فعلا من أفعال العقل الإنسانى ، لأن هذا يعنى أن العقل الإنسانى فعال مبدع لأفكاره . والعقل لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا عاوته الإرادة . معنى هذا أن هناك ثمت ارتباط بين فاعلية العقل والإرادة فلا فاعلية للعقل بدون إرادة فعالة إيجابية .

ولكن الإرادة الإنسانية عند باركلى هى مجرد تلك الحركة الميكانيكية للإنسان ، كأن يقوم بفتح عينه أو يمد يده أو باستنشاق الهواء « لهذا لا دخل للإراد فى الإحساس بهذه الرائحة المعينة مثلا » ، ومن ثم تبدو الإرادة أمام هذا الإدراك المعين سلبية^(١).

وما ينطبق على الرائحة ينطبق على مختلف أنواع الإحساسات ، حيث الإرادة سلبية لا دخل لها فى الإدراك لأن أفعال الإرادة سواء فعل إبصار أو فعل تنفس... الخ ، ليس معناه إدراك الضوء* أو الألوان أو الرائحة، بل هى ليست شيئا أكثر من فتح العين أو التنفس... الخ .

وعن هذا يلزم بالضرورة طالما أن إرادتنا الإنسانية سلبية وأفعالها لا تتجاوز تلك الحركات الميكانيكية أن لا فاعلية للعقل فى الإدراك الحسى ، لذلك يرفض باركلى أن يكون الإحساس فعلا من أفعال العقل لأن العقل لا يمكن أن يكون فعالا إلا إذا عاوته إرادة فعالة إيجابية وهذه السمة لا يتسم بها شىء إلا الإرادة الإلهية .

لذلك فإن العقل الإلهى هو وحده الفعال وهو وحده المبدع لكل

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د. يحيى هويدى .

الأفكار المحسوسة ، لذلك يقول باركلي : « إن الأفكار المدركة بالحس إدراكا واقعيا لا تتوقف على إرادتى وعندما أفتح عيني فى وضوح النهار لا أستطيع أن أقرر إن كنت سأرى أم لا وليس فى وسعى أن أحدد الأشياء التى ستقع أمامى أو نوع الأشياء التى سيقع عليها بصرى ، وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى ، فأفكارها ليست من صنعى ولا من خلق إرادتى ، فلا بد أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هى التى تتحكم فى إنتاجها^(١) .

ومادام الله هو مصدر أو علة أفكارنا أو إحساساتنا كيف يتم إدراكنا لهذه الأفكار ؟ وهل يمكن أن يكون ثمت دور للدماغ إلى جانب العقل ؟

إن الحديث عن دور الجسم أو الدماغ فى تفسير إدراكنا للأفكار يستند أساسا إلى التسليم بفكرة الجوهر المادى ، والجوهر الروحى الأمر الذى يقتضى النظر إلى العلاقة بينهما حيث العقل أو الجوهر الروحى متأثر بالجسم أو الدماغ فى عملية إدراك الأفكار .

غير أن الجوهر المادى بالنسبة لباركلي لا وجود له لذلك فإن الجسم بكل مكوناته من الدماغ والأعصاب . . . الخ ليس إلا شيئا محسوسا طالما أن الأشياء المحسوسة جميعها قابلة للإدراك المباشر ، والأشياء القابلة للإدراك المباشر هى الأفكار والأفكار لا وجود لها إلا فى العقل . معنى هذا أن الجسم بكل مكوناته هو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل ، ومن ثم فإن المخ ليس إلا « شيئا محسوسا »^(٢) أو فكرة فى

Berkeley, The Principles S . 39 , P . 53

(١)

(٢) باركلي ، المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ص ٩٩ .

العقل ، وطالما أن هذه طبيعة المخ فإنه من المستحيل أن يؤدي إلى إدراك أو إحداث الأفكار الأخرى .

بهذا يرفض باركلي أن يكون هناك ثمت دور للأعصاب والمخ فى إدراكنا للأفكار ذلك لأن المخ أو الدماغ - كما يقول هو - مجرد شىء محسوس ومادام كذلك فهو لا يقوم بمعزل عن العقل وكذلك الأعصاب ومن ثم يستحيل أن تكون هناك علاقة بين حركات الأعصاب وبين الإحساسات . « بل أن هناك ؛ عقلا كليا يؤثر فى عقلى فى كل لحظة من اللحظات بجميع الآثار الحسية التى أدركها . ولما كانت هذه الآثار تبدو أمامى منظمة متنوعة أستنتج أن مصدرها أو خالقها لابد أن يكون حكيما قويا خيرا لا أستطيع الاحاطة به^(١) .

نخلص من ذلك طالما إنتفى دور العقل الإنسانى فى أن يكون مبدعا للأفكار المحسوسة وكذلك إنتفى دور الجسم وتأثيره فى العقل وإدراك الأفكار بينما أصبح الله هو المصدر الوحيد لأفكارنا المحسوسة ترتب على هذا أن يكون الإدراك الحسى المباشر هو بالضرورة إدراك يقينى ومن ثم يجب الثقة فى الحواس وإحساساتها .

(ج) الحواس وإحساساتها معرفة يقينة :

يرى باركلي أننا يجب أن نثق بحواسنا كما يفعل عامة الناس وليس هناك شىء يجعل الناس يسخرون من الفلاسفة سوى أنهم يشكون فيما يرون ويسمعون ويشعرون به ، ومن ثم يوجه نقده لديكارت ويقول : « إننى اثق فى حواسى . . . وأعتقد أن الأشياء الواقعية هى

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١١٠ .

نفس الأشياء التى اراها وأحسها وأدركها بحواسى^(١)

لذلك فإن المنازل والجبال والأنهار والأشجار بل كل الأشياء التى تكون هيكل العالم المحسوس نعرفها معرفة يقينة ذلك لأننا ندركها مباشرة عن طريق الحواس وهى لا تقوم بمعزل عن العقل ومن ثم صار وجودها قائما فى كونها مدركة ، كذلك فإن ما ندركه بالחס هو الطبيعة الحقيقية للأشياء ، أما إذا قلنا : إن ما ندركه من الأشياء هو مظاهرها أو نسخها وليس طبيعتها الحقيقية يترتب على هذا أن تكون الحواس خداعة لأنها لا تكشف لنا حقيقة الأشياء وذلك مردود أساسا إلى الإعتقاد فى وجود الجوهر المادى وإستقلالية العالم عن العقل .

ولكن إذا سلمنا أن الأشياء المحسوسة هى الأشياء التى ندركها مباشرة بالחס وهى أفكار لا تقوم إلا فى العقل فإننا نثق بحواسنا لإننا ندرك الأشياء الحقيقية وليس نسخها أو صورها .

وهنا يثار السؤال : ومادما قد سلمنا بالثقة فى الحواس وفى قدرتها على أن تكشف لنا حقيقة الأشياء، فماذا نقول عن العصا التى تبدو منكسرة حين ينغمس جزء منها فى الماء وكيف نفسر هذا الخطأ ؟

يرى باركلى أن الخطأ هنا لا يرد إلى الأفكار التى ندركها بالبصر فعلا بل فيما نستنتجه من هذه المدركات لأننا إذا كنا ندرك بالبصر مباشرة أن العصا منكسرة فذلك ليس خطأ ولكن الخطأ هو أن نستنتج أننا سنظل ندرك العصا منكسرة بعد إخراجها من الماء .

لذلك فإن الخطأ فى الحكم ليس خطأ الحواس بل هو أننا نربط بين إدراكنا البصرى للعصا وإدراكنا اللمس لها بعد ذلك .

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٤٧ .

وعلى هذا فإن الاختلاف فى الإدراكات الحسية عند باركلى ليس معناه أن للأشياء طبيعة مختلفة عن تلك التى ندركها بالحواس وأن الحواس لا تكشف لنا الأشياء على حقيقتها بل إنه يعنى أننا لا نفهم الروابط بين الأفكار الحسية المختلفة وأننا لا نميز بين ما ندركه بالبصر وما ندركه باللمس أو ما ندركه بأى حاسة أخرى . ذلك أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الملائم والخاص والمدرك مباشرة عن طريق تلك الحاسة دون أخرى ولكن حتى لا تتكاثر التسميات وتكون اللغة مستحيلة لجأ الناس إلى التوحيد بحيث يكون لكل مجموعة من الأفكار إسما واحدا ومن ثم يعتبر شيئا واحدا سواء أكان شجرة أو زهرة أو تفاحة إلى آخر تلك الأشياء المحسوسة .

وهنا يبدو ثمة إشكال إذا كان الشيء مجموعة أفكار مسحوسة بينما لكل حاسة من الحواس موضوعها الخاص ، إذن كيف ندرك الشيء ككل واحد ؟

فى هذا يقول باركلى بالنسبة لحبة الكريز مثلا : « إنها مجموعة أفكار متصاحبة بحيث إننا عندما نتذوق الطعم فإن البصر سرعان ما يتأثر بلونها واللمس باستدراستها ونعومتها... الخ^(١) . وكذلك سائر الأشياء الحسية المماثلة ، وهكذا يتم إدراكنا لأى شىء محسوس إدراكا مباشرا حيث تختص كل حاسة بإدراك إحساساتها الخاصة إدراكا مباشرا والإحساسات أو الأفكار لا تقوم بمعزل عن العقل وهنا يبدو وجه اليقين ويتنفى الخطأ .

وذلك عن هدف وقصد محدد حيث أن باركلى يريد أن يؤكد لنا أن

الإدراك الحسى المباشر يزودنا بالحقيقة الكاملة للأشياء الحسية وذلك يحدد الفارق بين باركلى ولوك لأن الإحساسات أو الأفكار عند لوك ليست هى المعرفة كما هو الحال عند باركلى . وعند باركلى لا نجد ذلك المجهول الذى يصبح الإحساس عاجزا أمامه أن يكشف ويقدم لنا حقيقة الأشياء كاملة ، والذى جعل لوك يلجأ إلى دور العقل إلى جانب الحس ذلك الدور الذى ينتفى عند باركلى فى الإدراك الحسى المباشر . حيث للبصر موضوعه المباشر ولللمس موضوعه وللسمع موضوعه وللشم موضوعه وللذوق موضوعه . وهنا قد يثار السؤال الآتى : أليس هناك أفكار أو كييفيات تكون مشتركة بين أكثر من حاسة؟ أو هل يمكن لحاسة أن تدرك موضوع حاسة أخرى ؟ ذلك إننا قد وجدنا لوك فرق بين الكييفيات وجعل الأولوية منها مجال إدراك مشترك لأكثر من حاسة تدرك بالبصر كما تدرك باللمس .

يرفض باركلى ذلك ويرى أن ذلك مردود إلى سوء فهم العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر والأفكار الحسية لللمس ، ولتحديد وتوضيح هذه العلاقة يطرح باركلى السؤال الآتى : كيف ندرك بواسطة البصر مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها ؟ والإجابة على هذا السؤال هى محور كتابة نظرية جديدة فى الرؤية حيث يعمل على تنفيذ نظرية الهندسة الطبيعية للعين وذلك كله بهدف تدمير فكرة استقلالية العالم الخارجى عن العقل . فلا وجود لأفكار مشترك لكل الحواس يدركها البصر كما يدركها اللمس . ينفى باركلى هذا ويؤكد أن لكل حاسة موضوعها المباشر ويستحيل أن تدرك حاسة موضوع حاسة أخرى ، ولكن يمكن للموضوع المباشر لحاسة أن يوحى للعقل بموضوع حاسة

أخرى، فيكون إدراكنا له إدراكا غير مباشر لأنه لا يستند إلى حاسة من الحواس بل إلى العقل والذاكرة .

ثانيا : الإدراك غير المباشر :

رغم أن لكل حاسة من الحواس موضوعها الخاص ، ورغم أن إدراكه من اختصاص هذه الحاسة أو تلك « إلا أن الموضوعات المباشرة لحاسة معينة يمكن أن تكون موحاة للخيال عن طريق الموضوعات المباشرة لحاسة أخرى . . فاللون مثلا وهو الموضوع الملائم والمدرك مباشرة بالبصر، إلا أنه ممكن أن يكون موحى للمخيلة عن طريق سماع أصوات مثل كلمات احمر أو أزرق ، وهذه الأصوات من اختصاص السمع وليس البصر ، وبالرغم من ذلك فإنها توحى للعقل بموضوعات البصر^(١)، وهذا هو المعنى الذى يقصده باركلى بالإدراك غير المباشر لأن الموضوعات المباشرة لحاسة من الحواس لا تدرك إدراكا مباشرا إلا إذا كان الإدراك منصبا على موضوعها المباشر والخاص بها، وي طرح باركلى فى المحاورات الثلاث مثال يوليوس قيصر وهو يبدو أكثر وضوحا فحين يدرك صورته شخصان أحدهما سبق له أدرك قيصر ذاته والثانى لا يعرف عنه شيئا ، وربما يبدو أن ما يدركه الإثنين من الصورة هو جملة الألوان والأشكال ولكن هناك ثمت فارق بينهما لأن الذى سيق له إدراك قيصر ذاته لا يرى فقط الأشكال والألوان بل إن ما يراه يذكره ويدل على قيصر ، وهذه الدلالة لا تنتج من مجرد الأشكال والألوان التى أدركها بل ترد إلى العقل والذاكرة التى تقول له : إن هذا هو قيصر .

(١) Berkeley, The Theory of Vision Vindicated and Eexplained S ...

وهنا يبدو دور العقل فى حدود التذكر والتخيل ، وهو أساس الإدراك غير المباشر حيث توحى الأفكار المدركة مباشرة لحاسة بأفكار حاسة أخرى تكون قد اعتدنا أن نراها متقارنة فى الخبرة .

ويمكننا أن نقول مع التحفظ الشديد : إن الإدراك غير المباشر عند باركلى يشبه إلى حد كبير إدراك المحسوسات التى بالعرض عند ابن سينا « ولما كنا قد وقفنا بالتجربة على وجود علاقة مصاحبة بين لون النار وبين الحرارة فإننا نستطيع إدراك الحرارة بمجرد رؤية لون النار ويكون إدراكنا للحرارة بالبصر إدراكا عرضيا . . . وإذا سمعنا صوتا وأدركنا أن هذا الصوت صوت حصان ، أو أبصرنا شيئا أبيض وأدركنا أن هذا الأبيض فلان ، فإننا فى الواقع نستحضر فى مخيلتنا صورة الحصان الذى أدركناه من تجاربنا الماضية مصاحباً لهذا الصوت أو نستحضر صورة فلان الذى أدركناه فى تجاربنا الماضية مصاحباً لهذا اللون الأبيض^(١) .

وعلى نفس النحو يبدو الأمر عند باركلى فما يدركه البصر هو موضوعه الملائم أى الأضواء والألوان وهى قد توحى للعقل بأفكار الحواس الأخرى ، وذلك لأننا قد أدركنا من تكرار التجربة والخبرة تصاحبهم معا .

ولكن الفلاسفة ظنوا أن الامتداد والحجم والوضع والحركة . . . الخ تدرك بالبصر كما تدرك باللمس ، غير أنه لا توجد ثمت فكرة مشتركة لكل الحواس ، ذلك لأنه ليس هناك إرتباط ضرورى بين أفكار البصر

(١) د . محمد عثمان نجاتى : الإدراك الحسى عند ابن سينا ، دار الشروق سنة

وأفكار اللمس ، بل هو إرتباط مألوف تعلمناه من الخبرة وتكرار التجربة ومن هذا الإطار يناقش باركلي الإدراك البصرى ، وهل يمكن للبصر إدراك المسافة والحجم والوضع ؟ ثم يكشف عن طبيعة العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر والأفكار الحسية لللمس .

(أ) هل يدرك البصر المسافة ؟

إن المسافة فى حد ذاتها ومباشرة لا يمكن رؤيتها^(١) وذلك يعنى أن المسافة ليست موضوعا للإدراك البصرى المباشر ، بل إن إدراكها لا يتم إلا بواسطة فكرة ما أخرى وتلك الفكرة هى ذاتها مدركة فى فعل الرؤية^(٢) لهذا فإن كل ما يقدمه البصر للعقل فى عملية إدراك المسافة هو جملة إحساسات بصرية مدركة مباشرة وتوحى تلك الإحساسات للعقل بفكرة المسافة المختلفة ، ولهذا فهو إدراك غير مباشر وذلك هو وجه الإشكال فى القضية لأن المسافة ذاتها ليست هى ذلك الإحساس المدرك مباشرة فى الرؤية ، بل إن هذه الإحساسات توحى للعقل بفكرة المسافة .

ولو كان الحكم على المسافة مؤسسا على الإحساس البصرى لكان معنى هذا أن إدراك المسافة يتم مباشرة بالبصر لأنه سيكون هناك إرتباط ضرورى بين تلك الإحساسات المدركة مباشرة فى الرؤية وبين الفكرة المختلفة للمسافة ومن ثم تكون النتيجة هى التسليم باستقلالية العالم عن العقل ، وحتى يلغى باركلي هذه الإستقلالية يمهد نافيا أن تكون المسافة موضوعا للإدراك البصرى المباشر .

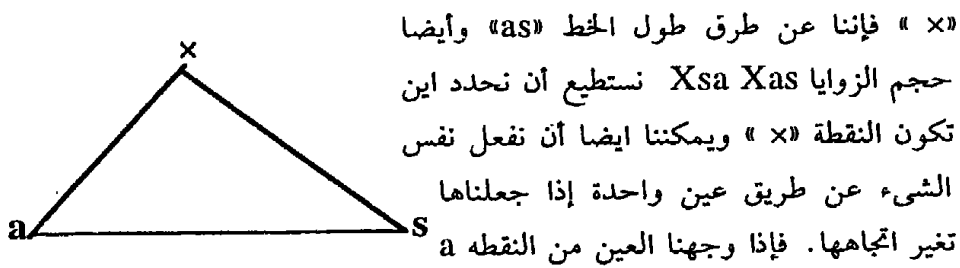
Berkeley, Anew Theory of Vision, S . 2 , P . 171 (١)

Ibid, S . 11 , P . 173 (٢)

لهذا يرفض التفسيرات التى طرحها ديكارت* وغيره من العلماء والفلاسفة فى عصره للحكم على المسافة ويرى أن تلك الأساليب جميعها زائفة ذلك « لأن هذه الخطوط والزوايا التى يستندون إليها فى إدراك المسافة غير مدركة على الإطلاق... لذلك فإن العقل لا يحكم بواسطتهم على مسافة الموضوعات... بل إن هذه الخطوط والزوايا ليس لها وجود فى الطبيعة ، وما هى إلا فروض شكلها علماء الرياضة عن طريقهم أدخلت إلى علم البصريات بهدف معالجة هذا العلم بطريقة هندسية^(١).

إن الحكم على المسافة ليس من اختصاص البصر بل إن تلك الأفكار أو الإحساسات البصرية التى تدرك مباشرة فى فعل الرؤية هى بمثابة العلامات الدالة التى توحى للعقل بفكرة المسافة المختلفة وهذه العلامات يحددها باركلى فى ثلاث على النحو الآتى .

* يشرح ديكارت فى كتابه The Dioptrics أساليباً أربعة فى تفسير الرؤية تستند إلى نظرية الهندسة الطبيعية للعين وفى إحدى هذه الأساليب يقول ييكارت : إننا نعرف المسافة عن طريق العلاقة المشتركة بين العين إذا اتجهت العينان نحو النقطة



إلى « x » وبعد ذلك وجهناها مباشرة إلى النقطة S فإن ذلك سيكون كافياً ليؤكد
ويوجد فى مخيلتنا طول الخط as وحجم الزاوية Xsa و Xas وهذا يجعلنا ندرك
مسافة النقطة « x » .

* الإحساس الناتج عن حركة العين ، ذلك أنه بواسطة الخبرة عندما ننظر إلى شىء ما بكلتا العينين وفقا لقربه أو بعده عنا ، نغير تنظيم العين عن طريق تصغير أو تكبير المسافة بين إنسان العين ، وحركة العين هذه مصحوبة بإحساس ويبدو لى أن هذا الإحساس هو الذى يوجد فكرة المسافة الأكبر أو الأصغر فى العقل^(١).

* الإحساس الناتج عن محاولة تكيف العين مع درجة التشوش والاختلاط التى يبدو عليها مظهر الشىء عندما يكون قريبا جداً من العين. ذلك أن الشىء القائم على مسافة معينة ، تكون نسبة اتساع إنسان العين متلائمة مع تلك المسافة. ولكن عندما يصبح قريبا من العين فإن مظهره يبدو مشوشا ، وكلما كان اقرب ظهر مختلطا أكثر ولأن هذا يحدث دائما فإنه ينشأ فى العقل ارتباط مألوف بين درجات الاختلاط المتعددة وبين المسافة حيث الاختلاط الاكثر دال على المسافة الأصغر والاختلاط الاقل دال على المسافة الأكبر^(٢).

* وكذلك الإحساس الناتج عن الجهد البصرى المصاحب شد العين من أجل الحد من المظهر المشوش للموضوع « حيث أن الإحساس فى هذه الحالة يساعد العقل فى الحكم على المسافة لكونه يقدر القرب الأكثر بمقدار شد العين^(٣) ».

* وإلى جانب تلك الإحساسات التى توحى للعقل بالفكرة المختلفة عن المسافة هناك أيضا حالات أخرى مختلفة مثل عدد وحجم ونوع الموضوع^(٤).

Ibid, S . 16 & 18 & P . 174

(١)

Ibid, S . 21 , P . 175

(٢)

Ibid, S . 27 , P . 176

(٣)

Ibid, S . 21 , P . 177

(٤)

ولكن يجب الالتفات جيدا إلى أنه لا يوجد أى رباط ضرورى بين تلك الإحساسات التى توحى للعقل بفكرة المسافة وبين فكرة المسافة ذاتها كبيرة كانت أو صغيرة « ذلك أن تلك الأشياء ليس لها فى طبيعتها الخاصة أية علاقة أو إرتباط بالمسافة ، بل من المستحيل أن تشير إلى درجات متعددة منها ولكن عن طريق الخبرة تواجد نوع من الترابط المؤلف بينهما^(١).

وعلى هذا فإن تقدير المسافة هو نوع من الحكم المؤسس على الخبرة وليس على الحس^(٢)» ذلك أنه من مجرى الخبرة نتعلم أن إحساسا بصريا معيناً ومسافة معينة متصاحبان باستمرار فى الخبرة بحيث إننا عندما نشعر بالإحساس البصرى هذا تأتى فكرة المسافة إلى عقولنا . لهذا فإن الحكم على المسافة مؤسس « على الخبرة وتكرار التجربة حيث ينشأ فى العقل إرتباط مؤلف بين هذين النوعين من الأفكار . . . أى أن العقل يدرك الفكرة المختلفة للمسافة التى قد تعود أن يجدها مرتبطة بهذا الأحساس البصرى^(٣).

بذلك إذا افتقدنا الخبرة كان مثلنا مثل فاقد البصر* الذى إذا استرد

(١) Ibid, S . 17 , 23 , 28 , P . 174 - 177

(٢) Ibid, S . 3 P . 171

(٣) Ibid, S . 3 , 17 , 19 , 20 P . 171 , 175

* فاقد البصر إذا استرد بصره هل يستطيع عن طريق البصر وحده أن يدرك مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها ؟

تلك هى المشكلة التى يقول باركلى فى ملاحظاته على كتاب تعليقات فلسفية إن تلك المشكلة اثارها وليم مولينكس وكانت موضع اهتمام كثير من الفلاسفة اتخذ منها باركلى دليلا على اختلاف أفكار البصر اللمس واعتبر حل وليم ولوك لتلك المشكلة حلا رائفا .

لأن المسافة والحجم والوضع ليست من اختصاص البصر بل من اختصاص اللمس

بصره لن يكون لديه فى البداية أية فكرة عن المسافة بواسطة البصر فالشمس والنجوم والأشياء البعيدة مثلها مثل القريبة . . . لا تبدو له إلا كسلسلة جديدة من الأفكار أو الإحساسات ، لذلك فإن حكمنا بأن الأشياء على مسافة مردود إلى الخبرة^(١).

نخلص من هذا إلى أن المسافة لا تدرك بالبصر بل باللمس ، ومن ثم تكون رؤية هذا أو ذاك الشيء على مسافة مجرد إحياء للعقل يقطع الفرد بموجبها مسافة معينة تقاس بحركة جسمه وهى مدركة باللمس ، ومن ثم فإن الإحياءات التى توحى بها الإحساسات البصرية إنما توحى بنوع وكمية حركة جسمية معينة^(٢).

لهذا فإن إدراك المسافة كما يقول باركلى هو إدراك غير مباشر يستند إلى الإحياء وتكرار التجربة أو الخبرة ومن ثم يكون للمخيلة الدور الأعظم لأن ملكة التخيل هى الملكة الوحيدة القادرة على تمثيل موضوعات كل الحواس وقد أوضحنا فى الفصل الثالث الفارق بين أفكار الحس وأفكار الخيال من حيث الطبيعة ومن حيث المصدر .

وعلى هذا يستحيل إدراك المسافة بالبصر مباشرة لأنها ليست موضوعا من موضوعاته بل هى موضوع للمس « فما هى إلا خط أفقى يقع على نقطة واحدة من الشبكية وتلك النقطة تبقى ثابتة بلا تغير أيا كانت المسافة طويلة أو قصيرة^(٣) . وفى ذلك يقول ميرلوبنتى : إن السبب فى عدم إدراك العمق بالبصر أن باركلى يختزل العمق إلى العرض . . .

Ibid, S . 41 , P . 186

(١)

Ibid, S . 45 , P . 188

(٢)

Ibid, S . 2 , P . 171

(٣)

وذلك لأن باركلي ينظر إلى العمق على أنه سلسلة متصلة من النقاط يمكن إدراكها كعرض بينما يستحيل إدراكها كعمق لأن سلسلة النقاط أو الموضوعات التي أمامي تخفى كل واحدة منها الأخرى حتى تكون هذه المسافة مضغوطة في نقطة واحدة، وهذا هو الذي يجعل العمق غير مرئي^(١) وذلك أن المسافة عند باركلي إحساس لمسى وليست إحساسا بصريا .

(ب) إدراك الحجم :

إن ما ينسحب على المسافة ينسحب على الحجم ذلك أننا « نرى المسافة على النحو الذي نرى به الحجم ، ونرى الأثنين على النحو الذي نرى به الخجل والغضب عند الإنسان فهذه الانفعالات ذاتها لا يمكن رؤيتها... وبدون الخبرة لا نستطيع أن نعتبر احمرار الوجه دالا على الخجل بقدر ما نعتبره دالا على الفرح^(٢) والأمر لا يخرج عن هذا النحو في إدراك الحجم فإنه مردود إلى الخبرة ، والدليل على ذلك أن الأعمى إذا استرد بصره... لن يكون قادرا بالتأكيد على أن يقول أى السطحين هو المكعب وأيها هو الكرة^(٣)، ذلك أن الحجم شأنه شأن المسافة، ليس موضوعا للإدراك البصرى، ومن ثم فإن أحكام الحجم مثل أحكام المسافة لا تقدر عن طريق الخطوط والزوايا بل معتمدة على الخبرة، كما أن كل ما يدركه البصر ليس إلا إحياءات

M . Merleau - Ponty, Phenomenology of Perception New york, (١)
1962, P . 255

Berkeley Anew theory of vision, S. 65, P. 195 (٢)

Ibid, S . 132 , P . 225 (٣)

توحى للعقل بالحجم الكبير أو الصغير الملموس . فمثلا « كمية الأمتداد المرئى التى فى شكل برج توحى بفكرة الحجم الكبير وكمية الامتداد المرئى التى فى شكل إنسان توحى بكفرة الحجم الصغير^(١) .

ولكن ليس هناك أية علاقة ضرورية بين الحجم الكبير أو الصغير المرئى والحجم الكبير أو الصغير الملموس ، فكل ما بينهما هو نوع من الإرتباط المألوف^(٢) تعلمناه من الخبرة وتكرار التجربة . لذلك من الخطأ أن ننظر إلى موضوعات البصر وموضوعات اللمس على إنها شىء واحد بعينه أو نتوهم أن ذلك الرباط بينهما رباط ضرورى . والحجم المرئى يتغير كلما اقتربنا أو أبتعدنا عن الشىء الملموس ، فالشىء المرئى ليس له حجم محدد ثابت ، يلزم عن هذا أن « الأحكام التى تصدرها عن حجم الأشياء المدركة بالبصر هى جميعا من جهة الأمتداد الملموس^(٣) لأن الحجم من اختصاص اللمس وليس البصر .

(جـ) إدراك الوضع :

إن شأن البصر فى إدراك الوضع هو شأنه فى إدراك المسافة أو الحجم فهو لا يدرك أوضاع الأشياء مباشرة ، لهذا فإن الكلمات التى تتعلق بأوضاع الاشياء الملموسة لا يمكن أن تنتمى إلى أفكار البصر ، وفعل الرؤية لا يتضمن شيئا من هذا ، وأفعال تحول العين إلى أعلى وإلى أسفل ليست إلا مجرد توجيه للعقل من أجل الحكم على وضع الأشياء الذى لا يدرك إلا باللمس ، بدليل أن الأعمى إذا استرد بصره لا يستطيع

Ibid, S . 77 , P . 201

(١)

Ibid, S . 59 & 64 , P . 192 & 195

(٢)

Ibid, S . 61 , P . 192

(٣)

أن يحكم أن الإنسان الذى يراه أمامه فى وضع صحيح أو معكوس لأنه لا يعرف تلك الألفاظ المستخدمة لأى شىء عدا تلك الأشياء الملموسة^(١).

لهذا فالبصر لا يدرك بذاته أوضاع الأشياء، بل إن حكمنا عليها مردود إلى الخبرة ، وعن طريق الخبرة ندرك الارتباط المألوف بين أفكار اللمس وتحولات العين إلى أعلى وإلى أسفل بحيث إن الأشياء التى ندركها بتحول العين إلى أعلى ندعوها مرتفعة والأشياء التى ندركها بتحول العين إلى أسفل منخفضة وإذا كان الأمر على خلاف ذلك لوجدنا صعوبة كبرى فى تفسير الرؤية من حيث إننا نرى الأشياء فى وضعها الصحيح بينما صورها على الشبكية معكوسة سواء من حيث الأسفل والأعلى أو اليمين واليسار . وتلك هى المشكلة « كيف نرى الأشياء فى وضعها الصحيح بينما صورها على الشبكية معكوسة^(٢) ».

يرفض باركلى الحل السائد* لتلك المشكلة ويرى أنه زائف لأننا لا نستطيع أن ندرك الشعاع الضوئى الساقط على الشبكية ولا أن ندرك الاتجاه الذى يأتى منه الشعاع ولا أن ندرك أيضا عملية تتبع العقل

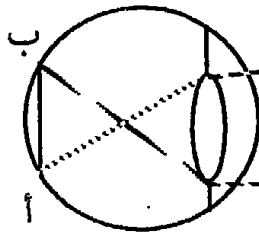
Ibid, S . 96 , P . 210

(١)

Ibid, S . 88 , P . 206

(٢)

* الحل السائد لتلك المشكلة يرى أن العقل يدرك الشعاع الضوئى الساقط على الجزء الأعلى من أ الشبكية (ب) كما يدرك أن مصدره هو الجزء الأسفل من الجسم (ب) وبالمثل أيضا الشعاع الضوئى الساقط على الجزء الأسفل ب من الشبكية مصدره الجزء الأعلى من الجسم (أ) ويتتبع العقل اتجاه كل شعاع حتى مصدره الخارجى ومن ثم يكون قادرا على اصدار حكمه بأن الشخص المائل أمامه فى وضع صحيح أو معكوس .



لشعاع حتى مصدره الخارجى ومادامت هذه الأشياء جميعها غير مدركة فإن العقل لا يستطيع أن يحكم بواسطتها على وضع الأشياء^(١).

وحل هذا الأشكال كما يرى باركلى يكمن فى الفهم الصحيح للاختلاف القائم بين أفكار البصر وأفكار اللمس، حتى تتضح لنا حقيقة العلاقة القائمة بينهما واستنادا إلى هذا الاختلاف يطرح باركلى الفرض القائل : « الصور المرسومة على قاع العين هى الموضوعات المباشرة للبصر »^(٢). ومن إطار هذا الفرض نجد أنه لا مجال للمشكلة القائلة : أننا نرى الأشياء فى وضعها الصحيح وصورها على الشبكية معكوسة لأن « الصورة الشبكية لموضوع ما ليست هى ذاتها الموضوع الملموس . ومن الخطأ تحديد وضع الأشياء المرئية من جهة الأشياء الملموسة . . . لأن ما يخص البصر وما يخص اللمس منفصلان تماما لا تربطهما أية علاقة أو اتصال فى موضوع المسافة أو الوضع »^(٣)، ولكن اعتقاد الفلاسفة بأن الموضوعات أو الأشياء مستقلة عن العقل، ومن ثم جعلوا أفكار الوضع والحجم والمسافة أفكارا مشتركة لكل الحواس وذلك وهم من وجهة نظر باركلى لأنه يستند إلى استقلالية العالم عن العقل .

وحتى ينفى باركلى تلك الاستقلالية ينفى أية علاقة ضرورية بين الأفكار المحسوسة للبصر واللمس . ولو كانت هذه العلاقة ضرورية لكان معنى هذا أن الأعمى إذا استرد بصره يستطيع أن يحكم عن طريق البصر أن الأشياء التى يراها فى وضعها الصحيح أو المعكوس . ولكن

Ibid, S . 90 , P . 208

(١)

Ibid, S . 144 , P . 217

(٢)

Ibid, S . 111 , 112 , 115 , 117 , 119

(٣)

الأمر خلاف ذلك فهو لا يستطيع أن يصدر حكما إلا بالخبرة وتكرار التجربة حيث يتعلم الارتباط المألوف بين أفكار البصر وأفكار اللمس، كما يتعلم أيضا أن الالفاظ المستخدمة بالنسبة للأشياء الملموسة تستخدم أيضا بالنسبة للأشياء اللمرئية . ومن ثم يدرك الارتباط المألوف بين الإحساسات البصرية الناتجة عن تحول العين إلى أعلى وإلى أسفل ، يمينا أو يسارا . . . الخ والإحساسات اللمسية، فيسمى الأشياء التي يدركها بتحول عينيه إلى أعلى مرتفعة والأشياء التي يدركها بتحول عينه إلى أسفل يدعوها منخفضة ذلك أن الخبرة قد اكتسبه الارتباط المألوف بينهما .

(د) العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر واللمس :

كما سبق اتضح لنا أن أفكار المسافة والحجم والوضع هي ذاتها ومباشرة لا يمكن رؤيتها ، وهي ليست الموضوعات المباشرة للبصر بل إن « ما نراه شيء وما نشعر به شيء آخر »^(١)، ذلك أن الموضوعات المباشرة للبصر لا تماثل الأشياء القائمة على مسافة أى الموضوعات المدركة باللمس^(٢)، والدليل على ذلك مثال القمر مثلا . لأن الموضوع المرئى يتغير كلما اتجهنا نحوه أو ابتعدنا عنه حتى أن ما ندركه فى النهاية شيء مختلف تماما عن الشيء المرئى . لذلك يلغى باركلى إمانية الظرن بأن ما نراه مباشرة يمكن أن يكون امتثالا لشيء موجود على مسافة، فليس هناك تماثل بين ما ندركه بالبصر وما ندركه باللمس، بل هناك اختلاف .

ورغما عن هذا الاختلاف إلا أن هناك علاقة أو ارتباطا بين أفكار

(١) Ibid, S . 47 , 49 , 108 , P . 189 & 214

(٢) Ibid, S . 44 , P . 187

البصر وأفكار اللمس وهو ارتباط مألوف أو نوع من التقارن يدركه العقل عن طريق الخبرة وتكرار التجربة بين الإحساسات البصرية والإحساسات اللمسية. ومن ثم ينتج عن هذه الإحساسات البصرية إيهاءات توحى للعقل بإحساسات اللمس التى اعتاد أن يراها مرتبطة أو متصاحبة وهذه الإحساسات البصرية .

وهنا تبدو أهمية الخبرة وتكرار التجربة باعتبارها المجال الذى نتعلم من خلاله هذا التقارن والارتباط المألوف لذلك يقول باركلى : « إن ادراكى لأى موضوع من الموضوعات المرئية لا يوحى على الإطلاق بأية فكرة أو موضوع من موضوعات اللمس أو يجعلنا قادرين على إصدار حكم عليها إلا إذا كانت لدينا خبرة سابقة عن الارتباط المألوف القائم بينهما^(١) .

ولكن إذا توهمنا أن هذا الارتباط ضرورى كان معنى هذا أن نسلم بوجود المادة وبأن أفكار الامتداد والشكل والحركة صفات أولية وما يدركه البصر وما يدركه اللمس هو ملامح لتلك الأفكار، ولكن فى الحقيقة « لا وجود لشيء مثل هذا وكأنه فكرة مشتركة بالنسبة لكل الحواس^(٢) لأن الإمتداد والشكل والحجم . . . الخ المدركة بالبصر مختلفة تماما عن أفكار اللمس المسماة بنفس الأسماء .

لهذا تبدو العلاقة بين البصر وأفكار اللمس مثل العلاقة القائمة بين الكلمات المكتوبة والأصوات المنطوقة أو معانى تلك الكلمات ، فليس هناك ثمت تشابه بينهما ولكننا نتعلم من الخبرة ونذكر أن الحروف المكتوبة توحى للعقل بمعانى معينة أو أصوات معينة، وهذا الإيهاء

Ibid, S . 108 , P . 214

(١)

Ibid, S . 127 , P . 222

(٢)

رهينة الخبرة لأنه ليس هناك رباط ضرورى بين الحروف وبين المعانى وذلك هو شأن أفكار البصر وأفكار اللمس فلا وجود لفكرة مشتركة بل هى أفكار مختلفة^(١) وادلة باركلى على الاختلاف كثيرة منها دليل الأعمى الذى إذا استرد بصره لن يستطيع أن يقدر بالبصر وحده مسافات الأشياء وأحجامها وأوضاعها . ولا يستطيع أن يتخيل أى ارتباط أو تماثل بينهما، ولكن من الخبرة وتكرار التجربة يتعلم الإرتباط المؤلف بينهما كما يتعلم استخدام نفس الألفاظ بالنسبة لموضوعات البصر واللمس .

وثمت دليل آخر يستند إلى تحديد الموضوعات المباشرة لحاسة الإبصار وهى الأضواء والألوان بدرجاتها المختلفة وظلالها المتعددة . وعن هذا يلزم أنه لا وجود لأية فكرة مشتركة بالنسبة لكل الحواس .

وبهذا يستحيل قيام أى ارتباط ضرورى بين أفكار البصر وأفكار اللمس ووجه الاستحالة هو اختلاف طبيعة كل منهما .

وإلى جانب هذا التمييز الذى يطرحه باركلى بين موضوعات البصر واللمس يؤكد فى نظرية الرؤية فقره ٥٩ أن الموضوعات الملموسة هى الأساس وهى التى تؤثر فى أجسامنا بالسرور والألم ولهذا يضيف باركلى أهمية خاصة على موضوعات اللمس ولكن هذا لا يعنى أن موضوعات البصر تخلو من الأهمية بل إن أهميتها تتحدد بالكشف عن هويتها إنها « لغة مبدع الطبيعة » أقامها بهدف رعاية وعناية الإنسان وجعل بينهما وبين أفكار اللمس ذلك الارتباط المؤلف ، إنها تلك « اللغة الطبيعية »^(٢) حتى يستطيع الإنسان عندما يدرك موضوعا مرئيا

Ibid, S . 17 , P . 174

(١)

Berkeley, the theory of vision vindicated S . 40 , P . 265

(٢)

أن يتوقع الضرر أو الفائدة التى تنشأ إذا لمس هذا أو ذاك الموضوع الملموس . وبذلك صارت أفكار البصر بمثابة علامات وإيحاءات توحى للعقل بأفكار اللمس « حيث تنبهنا إلى ما سينطبع فى عقولنا من أفكار اللمس . . . وذلك أن الأفكار المرئية هى اللغة التى يحدثنا بها الروح الحاكم وهو على وشك أن يطبع فينا تلك الأفكار الملموسة^(١) .

وبهذا نسترشد بها ونهتدى إلى تنظيم أفعالنا ونذكر الأشياء الضرورية لخير أجسامنا والمحافظة عليها ونتجنب أيضا ما هو ضار ومدمر لأجسامنا^(٢) لذلك أقامها مبدع الطبيعة ، وأقام ذك الارتباط المألوف بين مجرى الأشياء الطبيعية ونتعلمه من الخبرة فيكون هاديا ومرشدا لنا . وهذا هو المغزى الحقيقى لفلسفة الرؤية هو أن تكون « الرؤية لغة مبدع الطبيعة »^(٣) والطبيعة هى جملة الأفكار التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا لذلك من العبث أن نتكلم عن حاسة الإبصار كأننا نرى الأشياء على مسافة مستقلة عن العقل يدركها البصر كما يدركها اللمس لذلك يميز باركلى بين الحواس ويخص كل منها بموضوعها المباشر حتى تنتفى تلك الاستقلالية ، ومن ثم تنتفى بالضرورة الازدواجية فى العالم أى ينتفى وجود المادة . ،

ثالثا : التصورات المختلفة فى وجود المادة :

فى ضوء التصور السابق للوجود أو الإدراك يناقش باركلى التصورات المختلفة التى قال بها الفلاسفة فى وجود المادة ومعيار المناقشة بالطبع هو مبدأ الوجود إدراك ، ومن إطار هذا المبدأ تحددت عناصر الوجود بين

Berekeley, the Principles, S . 44 , P . 58 (١)

Berekeley, Anew theory of vision , S . 147 , P . 231 (٢)

Berekeley, the theory of vision vindicated S . 38 , P . 264 (٣)

شيئين هما : العقل والأفكار . ومن ثم أصبح وجود الموجود هو إما مدرك أو مدرك .

غير أن تعريف الفلاسفة للمادة يخرجها من هذا الإطار « فلا هي فاعلة ولا هي مدركة ولا هي مدركة أى هي جوهر ساكن ممتد غير محسوس^(١) ، والمادة بهذا المعنى لا وجود لها لأن وجودها قد جرد من فعل الإدراك ، ومن قابليتها لأن تدرك ومن ثم فلا هي عقل ولا هي فكرة إذا فهي لا وجود لها .

ولكن اعتقاد الفلاسفة الشائع هو أن الكيفيات المحسوسة قائمة في جوهر ساكن ممتد غير محسوس يسمونه المادة ويعززون إليه وجودا طبيعيا مستقلا عن كل الموجودات المفكرة ، متميزا عن الوجود كما يتصوره أى عقل مهما كان شأنه حتى ولو كان العقل الإلهي^(٢) . والمادة بهذا المعنى شيء مستحيل لأن الأفكار أو الكيفيات المحسوسة إذا كانت قائمة فى شيء غير مدرك فذلك تناقض لأن الأشياء هي أفكار أو كيفيات أو إحساسات « وليس هناك إحساس يقوم فى شيء غير حاس وليس هناك فكر يقوم فى شيء غير مفكر ، وطالما أن أفكارنا هي إحساسات فإننا نقول : إنه ليس هناك أفكار تقوم فى شيء غير مفكر أو غير حاس^(٣) » ذلك أن من يملك الفكر هو بلا فارق يملك الإدراك^(٤) لذلك إذا قلنا بقيام الكيفيات الأولية فى المادة وأن المادة سند لها معنى هذا أننا نقول : إن المادة شيء مفكر قادر على الإدراك وذلك تناقض لأن الأفكار لا تقوم بمعزل عن العقل أو الروح .

Berekeley, the Principles, S . 68 , P . 70 (١)

Ibid, S . 91 , P . 80 (٢)

Berekeley, Philosophical commentries, S . 378 , P . 45 . (٣)

Berekeley, the Principles, S . 7 , P . 44 . (٤)

والى جانب هذه التصورات هناك فكرة العلة المادية التى يرد أصلها إلى الفلسفة الأرسطية ، وسادت على هديها الفلسفة الوسطية ، كما وجدت لها مجالا فى الفكر الحديث عند أصحاب الفكر التوفيقى الذين يسلمون بوجودها كعلة ثانوية كما يسلمون بوجود الله بوصفه علة العلل . وكذلك القول بأن المادة آلة وآداة ، تساعد الفاعل الأكبر أو فرصة يتنزه الله حضورها ليعرض ويثير الأفكار فى عقولنا .

يرى باركلى أن تلك الأفكار جميعها لا تتفق مع كمال الله ومطلق إراداته ، فلا وجود لفرصة أو آداة أو علة ذلك أنه ليس هناك علة أخرى عدا الله أو الروح المطلق .

وبهذا فإن أنهيأر حجر الأساس يستتبع وراءه النبأ كله لأن القول باستقلالية الأشياء المحسوسة أو العالم عن العقل أصبح قولاً لا أساس له لأننا لا نملك أى تصور عن المادة أو أى موضوع مستقل عن العقل . ولكن قد يقال : إنه من الممكن تصور أشجار أو كتب ولا أحد مدرك لها وعلى هذا الاعتراض يجيب باركلى « ليس الغرض هو أن نبين أن لدينا ملكة للتخيل ، بل أن نوضح كيف نستطيع تخيل موضوعات مستقلة عن العقل أى مستقلة عن الإدراك . إن ذلك شئ مستحيل ووجه الاستحالة » إننا عندما نجعل غايتنا تصور وجود للأجسام الخارجية فإننا كل الوقت إنما نفكر فى افكارنا الخاصة والذاتية بل إن العقل سيلاحظ أنه مخدوع باعتقاده أنه يستطيع إدراك أو تصور الأجسام الموجودة غير المدركة المستقلة عن العقل^(١) ذلك أننى إذا تصورت حديقة مثلا حتى ولو تصورت أن لا احد يدركها ، فإننى أفكر فى هذه الحديقة واتصورها ومن ثم فهى فكرة فى عقلى ، وبهذا

يستحيل أن تكون الحقيقة بمعزل عن العقل . ذلك لأننا لا نستطيع تصور موضوع مادي مستقل عن العقل ، بل إن كل ما نستطيع أن نتصوره هو الأفكار المحسوسة القائمة في العقل لأننا لا نستطيع أن نتصور شيئا غير مدرك أو غير قائم في الإدراك .

لذلك يقول باركلي على لسان فيلونوس يسأل هيلاس ويقول له :
« إذا استطعت أن تثبت لى وجودا مستقلا لأية مجموعة من الصفات أو لأى شىء حسى ، سأسلم لك بما تريد .

هيلاس : ... فأى شىء أيسر من أن اتصور منزلا أو شجرة باعتبار أن لها أولاً وجودا قائما بذاته ومستقلا عن إدراك أى عقل مهما كان ؟ إننى فى هذه اللحظة اتصور وجودهما على هذه الصورة .

فيلونوس : كيف تقول يا هيلاس إنك تستطيع رؤية شىء لا يمكنك رؤيته فى الآن نفسه ؟

هيلاس : لا ، هذا تناقض

فيلونوس : أليس من التناقض أيضا أن نتحدث عن تصور شىء لا يمكنك تصوره ؟

هيلاس : بلى

فيلونوس : لنبحث إذن الشجرة أو المنزل الذى تفكر فيه فهما لا يتصوران إلا بواسطتك أليس كذلك ؟

هيلاس : بلى فكيف يتصور وجودها على غير ذلك ؟

فيلونوس : والشىء الذى تتصوره لابد أن يكون وجوده فى الذهن

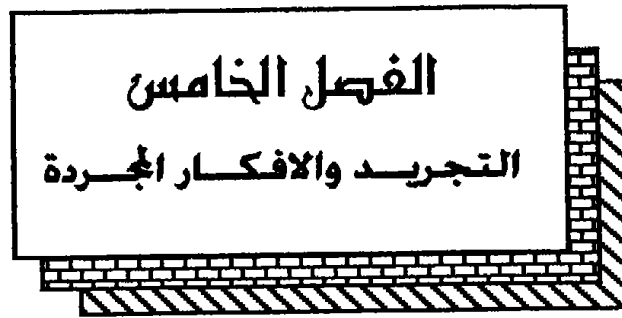
هيلاس : ليس هناك شك فى ذلك ، فإن ما اتصوره لابد أن يكون قائما فى ذهنى .

فيلونوس : كيف يتأتى لك إذن أن تقول : إن بوسعك أن تتصور وجود منزل أو شجرة فى استقلال عن جميع العقول «(١)؟
بهذا ينفى باركلى إمكانية تصور المادة أو تصور أية موضوعات مادية مستقلة عن العقل لأن كل تصور فى العقل يجب بالضرورة أن يكون تصورا أو تخيلا لفكرة محسوسة أو شىء محسوس أى شىء مدرك قائم فى العقل لأن ملكة التخيل لا تستطيع أن تتصور أو تتخيل شيئا عدا الأفكار المحسوسة أو الأشياء المحسوسة القائمة فى الإدراك .

ومن ثم يستحيل تكوين أى تصور عن المادة أو أى موضوع مادى مستقل عن العقل ، وبهذا أصبح كل ما هو موجود بل أصبح العالم أفكارا ، محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل . ومن ثم لا مجال للمجردات أو الأفكار المجردة لأن العقل لا يستطيع أن يتصور أو يتخيل عدا الأفكار المحسوسة القائمة فى العقل . لذلك يستنكر باركلى مبدأ التجريد والأفكار المجردة لأن ذلك المبدأ يعنى أن للموضوعات أو الأشياء وجودا مستقلا عن العقل .

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى .

- ١.١ -



الفصل الخامس

التجريد والأفكار المجردة

يعتبر باركلى مبدأ التجريد والأفكار المجردة دعامة للتفكير المادى لأن التسليم بهذا المبدأ يعنى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل ، ومن ثم يبدو مبدأ التجريد نقيضا لمبدأ الوجود إدراك الذى لا يسلم إلا بالعقل وأفكاره والفكرة إما محسوسة أو متخيلة ولا تقوم بمعزل عن العقل ، بينما الأفكار المجردة كما يقول باركلى تقوم على افتراض موجودات خارجية مستقلة عن العقل ، تغاير ما يقوم فى العقل من إحساسات أو أفكار محسوسة . ومن ثم فإن التسليم بالأفكار المجردة هو التسليم بأن للأشياء وجودا مستقلا عن عقولنا وإدراكنا .

فكرة الجوهر المادى مثلا يعتبرها لوك فكرة مركبة أى فكرة يركبها العقل من أفكاره المجردة ، بينما طبيعة الجوهر المادى ذاته باعتباره سندا أو دعامة للكيفيات الأولية ليس فى متناول الإدراك لأن التجربة لا تكشف لنا عن طبيعته ، وعلى هذا يضيف لوك على العقل الإنسانى القدرة على تصور كيانات مستقلة عن العقل والإدراك . غير أن ذلك بالنسبة لباركلى وهم لأن العقل لا يستطيع أن يتصور وجود شىء لا يدركه بل كل فكرة يتصورها العقل هى فكرة مدركة قائمة فى العقل .

. وإذا قيل : إن المجردات أساس العلم لأن المعنى المجرد هو المعنى الكلى فإن باركلى يفرق بين المعنى المجرد والمعنى الكلى ، ويعتبر الكليات أساس العلم لأن كل فكرة جزئية عنده هى ذاتها تعتبر كلية أو عامة من حيث إنها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع .

ولذلك فالاسم العام هو رمز لفكرة جزئية وليس لفكرة مجردة لأن كل فكرة مجردة هي فكرة متناقضة والمتناقضات يستحيل أن تكون أساس العلم ، ففكرة المثلث التي في ذهني أو في ذهن أى عالم ليست فكرة مجردة بل هي فكرة مثلث جزئى من هذا أو ذاك النوع .

وعلى هذا فإن الأسماء أو الرموز في اللغة ليست مصنوعة استنادا إلى المعانى المجردة أو لتمثل المعانى المجردة بل إن رموز اللغة منها ما يمثل أفكارا جزئية ومنها ما لا يمثل أفكارا على الإطلاق ، بل هي رموز تؤثر على الإرادة والعقل والعاطفة ورموز العقيدة كلها من هذا النوع .

لذلك يتحدد مضمون هذا الفصل فى نقاط ثلاث :

(أ) التجريد واللغة .

(ب) أصول الرياضيات .

(ج) المكان والزمان .

(أ) التجريد واللغة :

يرى باركلى أن مبدأ التجريد من المبادئ الزائفة بل إنه يقودنا إلى الشك والإلحاد ، وكل معنى مجرد هو معنى متناقض لأنه يعنى التسليم بوجود كيانات مستقلة عن العقل وبزعم أن فى العقل تصورا عنها ، والعقل لا يستطيع تصور شىء بمعزل عنه .

والتجريد يعنى أن المعرفة تبدأ بما هو عيني وتنتمى بما هو مجرد وكل معنى مجرد يشير إلى ما هو مشترك أو عام بين جزئيات متعددة ذلك لأنه معنى يشكله العقل من الخصائص المشتركة بين أفراد النوع أو الجنس .

يعنى هذا أن الفكرة الموجودة فى العقل هى فكرة مجردة كلية وليست شيئا محسوسا ، لأن ما هو محسوس لابد أن يكون متعينا ، والتعين يستند إلى الخاص ، والمعنى المجرد يستند إلى العام ، والوصول إلى العام لا يتأتى إلا بفاعلية العقل ودوره الإيجابى فى عملية المعرفة .

وهذا المعنى للتجريد الذى نجده عن لوك مرفوض بالنسبة لباركلى ذلك أن كل فكرة فى العقل قد تكون محسوسة وقد تكون متخيلة ولكنها ليست فكرة مجردة .

لذلك يقول باركلى : « لست أدري أن كان لغيرى تلك القوة العجيبة قوة تجريد الأفكار ، أما أنا فأجد أن لى قوة تخيل أفكار الجزئيات التى أدركتها وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة فأستطيع أن أتخيل رجلا برأسين أو الأجزاء العليا من جسم إنسان موصولة إلى جسم حصان ، وأنا أستطيع أن أتأمل اليد والعين والأنف بفصلها كل واحدة بذاتها وبفصلها عن بقية الجسم ، عندئذ أتخيل فقط العين أو اليد ، ولكن على كل حال يجب أن يكون لها شكل ولون ، وكذلك فكرة الإنسان عندى يجب أن تكون فكرة إنسان أبيض أو أسمر ، مقوم أو معوج ، طويل أو قصير أو متوسط ، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور الفكرة المجردة ومن الممتنع على أيضا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايضة من الجسم المتحرك لا هى بالسريعة ولا بالبطيئة ولا بالمنحنية ولا بالمستقيمة ، وقس على ذلك سائر الأفكار الكلية المجردة ، وهذا هو المعنى الوحيد للتجريد الذى أجد فى نفس القدرة عليه . . . ولكن لا أستطيع إطلاقا أن أجرد صفة عن أخرى أو أدركها منفصلة عن غيرها لأن الصفات يستحيل أن توجد منفصلة ،

وعلى هذا فأنا لا أستطيع أن أشكل أى معنى عام بواسطة تجريده من الخواص^(١).

هكذا يجعل باركلى من قدرة العقل الإنسانى على التجريد مجرد قدره على التخيل ، أى تخيل المحسوسات التى هى قائمة فى العقل ، فينكر بذلك المعانى المجردة الكلية ، ويسلم بالمعانى الكلية فقط ذلك أن باركلى يفسر الكلية على نحو خاص حيث يقول : « إن الفكرة التى تعتبر فى حد ذاتها فكرة جزئية ، تصبح كلية أو عامة لكونها تمثل سائر الأفكار الجزئية من نفس النوع »^(٢) فمثلا فكرة المثلث قائم الزاوية تمثل نوعا من المثلثات ولكنها تختلف عن غيرها من أنواع المثلثات الأخرى ، لذلك يقول : « إذا افترضت أن فى ذهنى فكرة كلية عن المثلث ، لا يجب أن يفهم من ذلك أننى بمقتضى المعنى الكلى أستطيع أن أرسم صورة لمثلث لا هو مختلف أو متساوى الأضلاع ، ولا متساوى النسب أو مختلف الزوايا ، ذلك أن المثلث الذى فى ذهنى إنما هو مثلث جزئى من هذا أو ذاك النوع »^(٣) هكذا يسلم باركلى بالنوع ولا يعنى هذا أنه يسلم بتصور أو معنى نتعقله ويطابق النوع بل هو مجرد إحساس بالتشابه بين الجزئيات ، واستنادا إلى هذا التشابه تأتى أسماء أو رموز اللغة لتمثل هذه الجزئيات المتشابهة وبهذا يصبح الاسم عاما أو الفكرة الجزئية عامة من حيث إنها تمثل سائر الأفكار الجزئية المتشابهة فمثلا الخط الذى طوله بوصة واحدة هو خط كلى ، ويمثل خطوطا متعددة لا حصر لها أكبر منه مع أنه طوله لا يتجاوز البوصة . ومن ثم فإن اسم الخط يعتبر اسما كليا أو عاما لكونه يشير إلى خطوط متعددة جزئية ويدل عليه بلا تمييز .

Berkeley, the Principles , S . 10 , P . 29

(١)

Ibid, S . 12 , P . 32

(٢)

Ibid, S . 15 , P . 34

(٣)

لذلك فإن الأسماء العامة عند باركلي ليست رموزا للأفكار المجردة كما يرى لوك بل إن الكلمة أو الاسم تصبح عامة « لأنها رمز أو إسم لأفكار متعددة جزئية »^(١) ، وخلاف ذلك بالنسبة لباركلي مرجعه التصورات الخاطئة عن طبيعة اللغة حيث يعتبر الفلاسفة الأسماء الكلية رموزا للأفكار المجردة ، وطالما أن الفكرة المجردة تشير إلى مجموعة من الجزئيات ترتب على هذا العلاقة بين أى اسم كلى وبين الموجودات الجزئية مستندة أساسا إلى الفكرة المجردة التى جاء الاسم الكلى رمزا لها ، ومن ثم فإن المعنى المجرد هو الذى يشكل المعنى الحقيقى لكل اسم عام .

وعلى نقيض ذلك يقول باركلي : إنه ليس هناك ذلك المعنى المجرد والمضاف لأى اسم عام بل إن الأسماء تصبح عامة لإنها تشير بلا اختلاف إلى عدد كبير من الجزئيات ، ومن ثم فإن كان هناك تعريف لكل اسم عام إلا أنه يستحيل أن يكون هناك فكرة واحدة هى التى تحدد معنى أى اسم « فمثلا المثلث يعرف بأنه سطح محاط بثلاثة خطوط مستقيمة . . وفى هذا التعريف لا يمكن أن نقول : إن كان السطح كبيرا أو صغيرا ، أسود أو أبيض ، ولا إن كانت الأضلاع طويلة أو قصيرة ، ولا إن كانت زاوية منحرفة بالنسبة للزوايا الأخرى ، وفى كل هذا يوجد اختلاف كبير ويلزم عن هذا ، أنه لا توجد فكرة واحدة ثابتة هى التى تحدد المعنى لكلمة مثلث^(٢) .

لهذا تنتفى ضرورة الأفكار المجردة فلا الأسماء رموز لها ولا هى

Ibid, S . 11, P . 31

(١)

Ibid, S . 18, P . 36

(٢)

محددة لمعاني الأسماء ، وبذلك يكون باركلي نقيضا للوك عندما يرفض « وسطية interposition الأفكار بين الألفاظ والعالم الذى نتكلم عنه ، ذلك بأن اللغة تشير مباشرة إلى ما نشعر به ونتذوقه ونسمعه ونشمه^(١) ».

لذلك فالكلمات ليست رموزا للأفكار المجردة بل رموز للأفكار الجزئية وبهذا تنتفى وساطة الأفكار المجردة بل ينتفى ذلك التصور الخاطيء الذى يجعل الأسماء الكلية رموزا للأفكار المجردة والذى يجد تعليله فى رأى السائد عن طبيعة اللغة والذى يعتبر وظيفتها هى فقط اتصال وتبادل أفكارنا ، فأصبح كل اسم يمثل فكرة مجردة .

ولكن يرى باركلي أن الأسماء هى رموز وظيفتها على نحوين : الأول : أنها تمثل أفكارا جزئية متعددة ، والثانى : أسماء تؤثر على الإرادة والعقل والعاطفة ولكنها لا تشير إلى أية فكرة جزئية لذلك نجد « انفعالات الحب والخوف والكراهية والإعجاب والأزدراء ... الخ تنشأ مباشرة فى العقل بمقتضى إدراك كلمات معينة وبدون أن تأتى أفكار بين هذه الانفعالات والرموز أو الاسماء^(٢) ».

ومن هذا النوع الأخير الأسماء أو الرموز الخاصة بالعقيدة فهى رموز لها تأثيرها على الإرادة والعقل ولكنها لا تمثل أية أفكار على الإطلاق بل تثير عواطف معينة واستعدادات خاصة عند الإنسان وتوجهه إلى أفعال تؤدى إلى السعادة .

وكذلك أيضا الرموز التى تساعد على فهم علاقات الأشياء،

(١) G . Pitcher, Berkeley, Routledge and Kegan Pual 1977 P . 82

(٢) Berkeley, the Principles, I , S . 20 , P . 37

فالعلاقات لا يمكن فهمها بدون الرموز^(١).

وبهذا ينتهى باركلى إلى القول بأن « من يدرك أن ليس لديه أية أفكار مجردة غير الأفكار الجزئية لن يجهد نفسه بالبحث بلا جدوى فى اكتشاف وتصوير الفكرة المجردة المضافة لأى اسم ، ومن يعرف أيضا أن الأسماء لا تمثل أفكارا مجردة على الإطلاق سيوفر جهده فى البحث عنها^(٢) ».

وبذلك يبدو ثمة التقاء بين باركلى وأصحاب النزعة الإسمية الذين يعتبرون المعانى الكلية مجرد أسماء لا يقابلها شىء حقيقى فى الواقع وذلك ما أكدته الفلسفة الرواقية وكذلك روسلان وجيوم دى أوكام فى العصور الوسطى وهو أكبر ممثل لها حيث « يبحث عن مضمون الكليات ، إنها بالبداية لا توجد فى الأشياء ، ولو افترضنا أنها موجودة بذاتها كما كان يظن أفلاطون فإنها لابد أن تتحول إلى موجودات عينية ، وبذلك تفقد صفتها الكلية ، أما إذا وجدت الكليات فى الأفراد فإنها تنقسم وتتعدد بعددها ، وبذلك تفقد خاصيتها الأساسية . وقد يظن البعض أننا نستخلصها بواسطة التجريد من الجزئيات الفردية ولكن فى هذه الحالة تكون موجودة فى الذهن فقط^(٣) ».

لذلك فإن الكليات المجردة مرفوضة عند باركلى لأن العقل

Berkeley, Alciphron, Ed. by A . Aluce . T . E . Jessap (١)

. London New york , 1964 , P . 307

Berkeley, the Principle, I, S . 24 , P . 40 (٢)

(٣) د . نازلى اسماعيل حسين ، الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، مكتبة الحرية الحديثة

لا يستطيع أن يتصور أو يتخيل إلا أفكاره المحسوسة أو الأفكار المدركة بالعقل ، وهذه الجزئيات هي ذاتها الكليات من حيث إن كل فكرة جزئية تمثل أفكارا جزئية متعددة يجمع بينها نوع من التشابه . وهذا هو المعنى الوحيد الممكن للكلية عند باركلي ، لذلك ينكر الأفكار الكلية المجردة ويرى أنها المنبع الذي يجلب أخطاء لا حصر لها وصعوبات داخل الفلسفة وكل العلوم ولما كانت هذه العلوم لا هدف منها سوى فائدة البشر في الحياة العملية فيجب ألا تقوم أصولها على متناقضات أى أن العلم لا يجب أن يكون موضوعه الأفكار المجردة بل الرموز أو الأفكار العامة وعلى هذا يناقش باركلي أصول الرياضيات والعلم الطبيعي .

(ب) أصول الرياضيات :

يرى باركلي أننا إذا تخلصنا من الوجود المطلق للأشياء الممتدة سيصبح علم الرياضيات واضحا سهلا باختفاء كل الأفكار المتناقضة في هذا العلم أى الأفكار المجردة وفكرة اللامتناهيات .

إن موضوع علم الحساب هو العلامات أو الرموز أى الأعداد ، غير أن فكرة العدد ليست فكرة مجردة ، وذلك على الضد مما يعتقد الفلاسفة حيث يرون أن موضوعه الأفكار المجردة للعدد « غير أن الأعداد لكونها مجموعة وحدات محددة يجعلنا نستنتج أنه لا يوجد شيء هكذا بوصفه وحدة مجردة أى أنه لا توجد أفكار مجردة يعبر عنها باسماء أو رموز عددية وأشكال . ولما كانت نظريات علم الحساب مستخلصة من الرموز . . . والأشياء المعدودة الجزئية لذلك نستنتج أنه

لا يوجد شيء مجرد على الإطلاق ، بل أن علم الحساب خاضع تماما للتجربة^(١) وسيبدو الأمر أكثر وضوحا إذا تأملنا تطور علم الحساب منذ نشأته حيث صنع الناس العدادات من أجل سهولة التذكر وسرعة التقدير فبدأت فى شكل شُرط أو نقط كل منها للدلالة على وحدة ما أى شيء واحد بعينه مهما كان نوعه ، ثم توصلوا إلى أساليب أخرى فاكتشف الرقم واحد وصار بديلا عن النقط ثم ظهر ترقيم الهنود والعرب وهذا يدل على أن الأعداد صنعت بمحاكاة اللغة^(٢).

لذلك فإن الاهتمام فى علم الحساب منصب على الرموز لا الأشياء لأن الرموز تجعلنا أقدر على كيفية التصرف بسهولة فى شئون الحياة العادية والرمز يصبح عاما ليس لكونه مصنوعا ليمثل المعنى المجرد بل لأنه يمثل الفكرة المحسوسة الجزئية ، فنقول : كتاب واحد ، صفحة واحدة ، سطر واحد ، وكل هذه الأشياء وحدات متساوية . . والوحدة لا تنسب إلا إلى اتحاد خاص للأفكار الموضوعية معا باحكام بواسطة العقل^(٣) لذلك فإن كلمة الوحدة لا تمثل فكرة مجردة ومن ثم فإن العدد نسبي ومعتمد على عقل الإنسان .

أما عن موضوع علم الهندسة فيرى باركلى أمرين هما :

الأول : إن موضوع علم الهندسة ليس هو المكان المطلق ولا المكان المجرد أى الفكرة المجردة للمكان بل إن موضوع علم الهندسة هو المكان العيني Concrete للخبرة ، هو الخط المرئى والملموس أو السطح المرئى والملموس .

Berkeley, the Principles, S . 120, P . 96 (١)

Ibid, S . 121 , P . 96 (٢)

Ibid, S . 12 , P . 46 (٣)

الثانى : يلزم عن الأمر الأول بالضرورة أن مكان علم الهندسة لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية^(١)، وذلك على الضد مما يرى نيوتن والفلاسفة ، ذلك أن المكان الذى يقبل القسمة إلى ما لا نهاية يعنى أنه موجود موضوعى مطلق مستقل عن أى عقل .

وعلى هذا يرى باركلى أن موضوع علم الهندسة هو الإمتداد الملموس أو المتناهى وهو لا ينقسم إلى ما لا نهاية ولا يحتوى على أجزاء لا نهاية لها . بل إن الامتداد المتناهى هو امتداد محسوس هو فكرة أدراكها ومن ثم لا تقوم بمعزل عن العقل . « ولا أستطيع أن أحلل أية واحدة من أفكارى إلى عدد لا متناهى من الأفكار الأخرى ، أى أنه لا يمكن تجزئتها إلى ما لا نهاية... ولكن عندما نقول : إن الكمية المتناهية أو الامتداد المتناهى يشتمل على أجزاء لا متناهية من حيث العدد يكون ذلك تناقضاً واضحاً^(٢) ، إن الإمتداد المتناهى مرئياً كان أو ملموساً لا ينقسم إلى ما لا نهاية ونفس الأمر أيضاً بالنسبة للامتداد المتخيل ، إننا لا نستطيع أن نتخيل خطأ متناهى يقبل القسمة إلى ما لا نهاية أو يحتوى على أجزاء لا متناهية ، لهذا يؤكد باركلى أنه لا يستطيع أن يرى أو يلمس أو يتخيل أجزاء لا متناهية فى خط متناه أو أجزاء لا متناهية فى امتداد متناه والقول بأن الامتداد ينقسم إلى ما لا نهاية يعنى أن الإمتداد فكرة مجردة تعبر عن كيان موضوعى مطلق للمادة وقابليتها للانقسام إلى ما لا نهاية أدى بهم إلى أن يقيموا الرياضيات على مثل هذه التناقضات معتقدين أن الامتداد المطلق يقبل

A. Aluce, Immaterialism , Nelson 1949 , P . 143

(١)

Berkeley, The Principles, S . 124, P . 98

(٢)

القسمة إلى ما لا نهاية ، غير أنه لا وجود لامتداد مطلق أو مجرد بل كل امتداد هو جزئى متناهى محسوس .

ومن ثم فإن الخطوط والنقط والزوايا أو هذه الأسماء المستخدمة فى علم الهندسة لا تمثل أفكارا مجردة بل إنها تشير إلى أشياء محسوسة . وعلى هذا فإن الهندسة وبراهينها لا تستند إلى الأفكار المجردة بل تستند إلى المعانى الكلية على النحو المقصود من الكلية أى بمعنى أن الخط أو الزاوية الجزئية المحسوسة تشير إلى جزئيات متعددة من نفس النوع ، وكذلك الخط الذى طوله بوصة يعتبر كليا فى دلالة حيث يستخدمه الرياضى ليشير به إلى خطوط لا حصر لها أطول منه آلاف المرات من حيث إن صفاته هى صفات الخط ومن ثم يمكن أن يكون رمزا عليها .

لذلك فإن اللامتناهيات أو المجردات التى يتحدث عنها الفلاسفة هى أفكار غريبة ، وبالرغم من غرابتها فقد تمسكوا وسلموا « بأن الخطوط المتناهية تنقسم إلى ما لا نهاية ، واللامتناهيات infinitesimals هى ذاتها خاضعة للقسمة إلى أجزاء لا متناهية^(١) .

والقول بهذه اللامتناهيات يرد إلى الاعتقاد فى وجود المادة وقابليتها للانقسام إلى ما لا نهاية ، ومن ثم فإن اللامتناهيات لا تقع تحت الحس حيث لا يمكن إدراكها كما لا تستطيع المخيلة أن تتمثلها لأنها شىء غير مدرّك ، ولكن رغما عن ذلك كما يقول باركلى فى كتابه المحلل Analyst أن الفلاسفة لم يعتبروا تلك اللامتناهيات أشياء خفية بل اعتبروها مدرّكة تماما بالعقل كما أعقدوا أنهم بمساعدة التحليل سيستطيعون النفاذ إلى اللامتناهى ذاته بل والامتداد فأفكارهم إلى

ما يجاوز اللامتناهى وهذا ما تؤكدونه فنونهم من حيث إنها لا تقف عند حد اللامتناهى ، بل هناك لا متناهى من لا متناهيات .

وإذا تأملنا هذه التعبيرات التى يستخدمها الفلاسفة ، فإن اللامتناهيات هى مجاوزة بالطبع لكل ما هو محدود ، ولكن إذا وضعنا هذا التعبير جانبا لنرى ما يشير أو يدل عليه لن نجد إلا ظلاما وتناقضا انزلق إليه العلماء والفلاسفة نظرا لاعتقادهم فى وجود المادة وقابليتها للقسمة إلى ما لا نهاية ، فأقاموا وجودا لا وجود له لأن الوجود الذى ندركه هو الوجود المحسوس وهو أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل ومن ثم لا وجود للامتناهيات .

ونحن لا نستطيع أن نبرهن على وجود شئ إلا إذا كان فكرة محسوسة أى لا نستطيع أن نبرهن على اللامتناهيات وقد يعترض على ذلك بأننا نبرهن على الأعداد وهى مجرد رموز فقط أى ليست أفكارا محسوسة . غير أن هناك ثمة اختلاف بين الأعداد وبين اللامتناهيات لأن تلك اللامتناهيات هى كلمة لا تمثل أفكارا محسوسة أو تشير إليها^(١).

ومن ثم يطرح باركلى فكرة الدقائق المحسوسة ويرى أن كل امتداد هو امتداد محسوس متناهى مكون من دقائق minima محسوسة متناهية ويعرف باركلى الدقائق « بأنها أبسط الأجزاء أو العناصر المكونة للامتداد »^(٢) وهى ليست دقائق رياضية أو دقائق مادية بل هى دقائق محسوسة متناهية « لذلك مهما يقال عن الامتداد فى التجريد فمن

(١) Berkeley, Philosophical commentaries, S . 354 & 354a , P . 42

Ibid S . 70 P . 14

(٢)

المؤكد أنه امتداد حسي ولا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية^(١)، وتلك هي طبيعة الامتداد فلا وجود للامتداد المطلق ولا للامتداد العقلي الذي يقول به ديكرت ولا للامتداد المجرد بل إن كل امتداد هو امتداد محسوس لا يقبل القسمة إلى ما لا نهاية لأنه مكون من دقائق محسوسة متناهية .

(ج) المكان والزمان :

إذا كانت فكرة الامتداد ترد إلى المكان وفكرة العدد ترد إلى الزمان فإن باركلي يرفض الموضوعية المطلقة للزمان والمكان . ذلك أن الزمان والمكان شأنهما شأن أية أفكار محسوسة لا وجود مطلق لها بل إن وجودها وجود نسبي لا يقوم بمعزل عن العقل . ولذلك يقول : « إن الفلاسفة يتحدثون كثيرا عن التمييز بين الأشياء المطلقة والأشياء النسبية . . . وتلك مجرد رطانة لا معنى لها^(٢) » « وأن ينطق الفيلسوف بكلمة لا تعنى شيئا هو أمر لا يليق بمقام الفيلسوف^(٣) » والفيلسوف المقصود في هذا المقام وعلى وجه التخصيص هو نيوتن ، ذلك أن المكان والزمان والحركة عند نيوتن توجد على نحوين : نحو مطلق ، والآخر نسبي ، والزمان المطلق والمكان المطلق وجودهما غير مدرك بالنسبة للحس .

ويأخذ باركلي بالجانب النسبي ولكن على نحو يخالف نيوتن لأن

Berkeley, A new theory of Vision, S . 54 , P . 191 (١)

Berkeley, Philosophical commentaries, S . 832 , P . 99 (٢)

Berkeley, De Motu, Ed . by A . Aluce . T . E Jessap , London,(٣)

New york, 1951, S . 29 , P . 38

الزمان والمكان عند باركلي وجودهما ليس موضوعيا بل ذاتيا لا ينفصل عن العقل ذلك أن المكان هو انتظام أو ترتيب الأشياء والزمان هو تتابعها والأشياء أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل ، ومن ثم فالزمان والمكان لا ينفصلان عن الشيء المحسوس والأشياء المحسوسة لا تنفصل عن العقل لذلك يكون « مركبا من أجزاء أو أشياء ندركها متعاقبة »^(١).

لذلك يرفض باركلي الجانب المطلق لأن التسليم بوجود هذه المطلقات يعنى التسليم باستقلالية العالم واكتفائه بذاته عن العقل ، ويكون العقل مجرد فرض لا ضرورة له . ومن ثم يصبح تصور العالم ليس أفكارا قائمة فى العقل ، بل يكون العالم مادة وحركة وذلك هو السبيل إلى الإلحاد .

إن نيوتن يقر المكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة ، ومن ثم يتساءل باركلي هل المكان هو الله ؟ هل الزمان هو الله ؟ ويجيب نيوتن بالنفى ويحذرننا من الخلط بين الله وبين صفاته . ولكن بالرغم من ذلك إذا لم يكن المكان المطلق هو الله هل لنا نسلم بوجود شيء آخر مطلق إلى جانب وجود الله ؟

لهذا يرى باركلي أن كلمات الإطلاق لا معنى لها إلا الإلحاد لأنها لا تشير إلى شيء ندركه بالحس ولا إلى شيء ندركه بالعقل فيجب استبعادها فلا تكون بمثابة أساسيات للعلم لأنه لا جدوى منها على الإطلاق .

وإذا كان المكان المطلق كما يقول الفلاسفة لا متناها ولا يمكن

تحريكه أو تقسيمه ولا يمكن إدراكه بالחס، وليس له علاقة ولا شىء يميزه، وجميعها صفات سلبية ، إلا أن ما يثيره من صعوبة هو أنه ممتد، والامتداد صفة إيجابية ولهذا نتساءل ماذا يكون الامتداد ؟ . . . الذى لا تستطيع الحواس إدراكه أو المخيلة تصوره ، لأنه لا شىء يمكن تصوره بالمخيلة ما لم يكن مدركا بالחס، لأن المخيلة هى ببساطة القدرة على تمثّل الأشياء المحسوسة الموجودة ، ومثل هذا الامتداد للمكان المطلق يعجز العقل الخالص عن إدراكه ، لأن هذه الملكة تختص فقط بالروحانيات والأشياء غير الممتدة . . . لذلك إذا إنترعنا من المكان المطلق هذه الكلمات التى سمى بها فإنه لا يبتى شىء فى الحس أو المخيلة أو العقل وليس هناك شىء يشار إليه بهذه الكلمات سوى العدم^(١)، ولهذا فإن المكان المطلق يستحيل إدراكه بآية حاسة من الحواس أو البرهنة عليه بالعقل^(٢).

هذا فضلا عن أن التأمل الفلسفى للحركة لا يدل مطلقا على وجود المكان المطلق ، والذى يختلف عن المكان المدرك بالחס ، فعندما أثير حركة فى جزء من جسمى . إذا كان حرا فى حركته ولا أجد مقاومة أقول : هنا يوجد مكان ، وإذا وجدت مقاومة أقول : هنا يوجد جسم ، وبقدر ما تكون مقاومة الحركة أقل أو أكثر أقول : إن المكان أقل أو أكثر تجردا ، لهذا عندما نتكلم عن المكان المجرد الخالى لا نفترض أن كلمة المكان تستند إلى فكرة مختلفة عنه أو فكرة مدركة مستقلة عن الجسم والحركة ، وإذا اعتقدنا أن كل اسم يدل على كيان

Ibid, S . 53 , P . 45

(١)

Berkeley, Siris, Ed, by A . Aluce . T . E Jessap , London New(٢)
york, 1964, S . 271 , P . 127

يستند إلى فكرة مجردة إنما يسبب أخطاء لا نهاية لها^(١).

أما عن الزمان يقول باركلي : « ما هو إلا تعاقب الأفكار في عقولنا^(٢) وما دامت الأفكار لا تقوم إلا في العقل فذلك يعنى بالضرورة أن الزمان ليس موضوعيا وليس مطلقا كما يقول نيوتن لأنه ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار في عقولنا ، ومن ثم فإن زمن أى روح يتوقف على عدد الأفكار المتعاقبة فيه قليلة كانت أو كثيرة . ولهذا يقول باركلي : « كلما أحاول أن أكون فكرة بسيطة عن الزمان مجردة عن تعاقب الأفكار في عقلى افتقد نفسى فلا أجدها ، واصطدم بصعوبات لا حل لها . وهذه الصعوبات مردها قول الفلاسفة : إن الزمان يقبل القسمة إلى ما لا نهاية وهى إحدى السخافات التى تؤدى بنا إلى أفكار شاذة لو طبقنا هذه الفكرة على زمن أى روح متناه . . . إن الزمان ليس شيئا سوى تعاقب الأفكار في العقل^(٣) .

هكذا يكون تصور باركلي للزمان والمكان ، فالمكان هو ترتيب الأفكار والزمان هو تعاقبها ، ومن ثم فالزمان والمكان مرتبطان بالأفكار المحسوسة لا يقومان بمعزل عن العقل ، وليس معنى هذا أن يكون الزمان والمكان على نمط الأشياء المثالية Ideal things كتلك التى يقول بها ليبنتز ، أو أن يكونا قبلين على نحو ما يرى كانط .

ذلك أن ليبنتز رغم أنه يسلم بنسبية الزمان والمكان معترضا على تصور نيوتن عن الموضوعية المطلقة للزمان والمكان يرى « أن المكان هو

Berkeley, the Principles, S . 116 P . 93 (١)

Berkeley, Philosophical commentaries S . 4 , P . 9 (٢)

Berkeley, the Principles, S . 98, P . 83 (٣)

ترتيب فى المعية order of Co - existence وكذلك الزمان هو ترتيب فى التابع order of succession . . . وأجزاء المكان والزمان التى تعتبر أشياء فى ذاتها هى أشياء مثالية ideal things هما متماثلان ، هما وحدتان مجردتان . . . ولكن ليس زمانا مطلقا أو مكانا بل أشياء مثالية «^(١).

وهنا نجد عند ليبنتز نوعين من الزمان والمكان ، زمان ومكان مجرد فى مقابل مكان وزمان عيى « ونعتها بالتجريد لا يقصد من ذلك أنها نتاج الذات بل يقصد أنها خالية من الموضوعات فالتجريد إذن تجريد من الموضوعات فى الذهن وليس إبتكارا من الذات أو العقل . . إن الزمان لا يتولد فينا إلا بمناسبة الإدراكات أو التغيرات ، وليس شيئا موجودا فى النفس بفطرتها^(٢).

وعلى هذا يرفض ليبنتز فطرية ديكرات عن المكان والزمان ولكن رفضه هذا لا يجعله تابعا للوك ذلك « أن هناك أفكارا ومبادئ لم تأت إلينا من الحواس وقد وجدت فينا ، وهى ليست من تشكيل الحس ، وبالرغم من أن الحواس تهى لنا الفرصة لنصبح على وعى بهم من حيث إن تتابع المدركات مثلا يثير فينا فكرة الزمان إلا أنه لا يصنعها^(٣) أى أن المكان والزمان هى تمثلات مثالية تنتج فى النفس من إدراكنا لعلاقات التابع والمعية بين مدركاتنا الحسية وتلك وجهة نظر توفيقية يرفضها باركللى من حيث إن فكرة الزمان ليست إلا تعاقب الأفكار فى

(١) Louise Robinson Heath, the concept of time Unive. of Chicago 1936, P . 103

(٢) د . عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى النهضة المصرية ١٩٤٥ ، ص ٩١ .

(٣) J . T . Fraser, The voices of time New york 1966 P . 19

النفس . ومن ثم لا وجود لهذه الأشياء المجردة أو المثالية أى لا وجود لهذه التمثلات الذهنية التى يقول بها لبيتز . ولا للحدوس الحسية الخالصة التى نجدها عند كانت حيث الزمان والمكان صورتان قبليتان للقوة الحساسة ، لأن المكان والزمان عند باركلى إحساسان ولكنهما ليسا حدوسا خالصة أو صورا قبلية . هذا فضلا عن أن المكان والزمان عند باركلى لا يمكن تصورهما بمعزل عن الأفكار المحسوسة حيث إن المكان هو مكان الشيء المحسوس والزمان هو تعاقب تلك الأشياء ومن ثم لا نستطيع تصور مكان الشيء المحسوس والزمان هو تعاقب تلك الأشياء ومن ثم لا نستطيع تصور مكان أو زمان خلوا من الأشياء المحسوسة أما كانت فيرى أننا « إذا جردنا العيانات التجريبية للأجسام وتغيراتها من كل عنصر تجريبي فيها ، أى إذا جردناها من كل ما ينتمى إلى الإحساس سيتبقى لنا المكان والزمان وهما بالتالى عيانان مجردان . وهما الأساس القبلى الذى تقوم عليه جميع العيانات الأخرى^(١) .

إن المكان عند باركلى هو « إحساس لهذا لا يقوم بمعزل عن العقل^(٢) وكذلك الزمان إحساس ومن ثم لا يقوم إلا فى العقل^(٣) » والإحساس المقصود هنا ليس الإحساس بشئ ذاته لذلك تبدو فكرة المكان والزمان عند هيوم أكثر التقاء مع باركلى حيث يرى « أن فكرة المكان مستمدة من الطريقة التى رتبت بها الأشياء المرئية والملموسة ، أعنى أنه ليس ثمة شئ قائم بذاته اسمه مكان يطبع حواسنا كما تطبعها مثلا هذه

(١) أما نوبل كنت : مقدمة لكل ميتا فيزيقا مقبلة ، ترجمة د . نازلى إسماعيل

حسين ، دار الكتاب العربى ١٩٦٧ ص ٧٩ .

(٢) Berkeley, Philosophical commentaries, S . 18 , P . 10

(٣) Ibid, S . 13 , P . 9

المنضدة، بل إن المكان طريقة ترتيب الأشياء التي نحسها بالبصر واللمس . فكذلك فكرة الزمان مستمدة لا من شيء مستقل قائم بذاته اسمه زمان تنطبع به حواسنا بل هي مستمدة من تتابع المحسوسات فترانا ندرك بالحس انطبعا إثر انطباع ، أو ترد على أذهاننا الأفكار فكرة بعد فكرة ، فمن هذا التتابع تتكون فكرة الزمن^(١).

كما نجد أن هيوم شأنه شأن باركلي في رفض « مسألة قسمة الزمان والمكان إلى ما لا نهاية ، ويرى تعليقا على هذه المسألة إن قدرة العقل الإنسانى المحدودة لا تسمح بإدراك اللامتناهى وكذلك فإن كل ما يمكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية يجب أن يكون مؤلفا من عدد لامتناه من الأجزاء وكل موضوع متناه لا يمكن أن يكون مؤلفا من عدد لامتناه من الأجزاء . . . أما الزمان فهو يتألف أيضا من لحظات وآنات غير قابلة للقسمة^(٢) ».

وكذلك تمتد آراء باركلي عن نسبية الزمان والمكان لنجد أثرها عند فيلسوف مثل ماخ حيث يلتقى الاثنان فى نقد نيوتن للمكان المطلق والزمان المطلق والحركة المطلقة ويرى ماخ أن هذه المطلقات لا معنى لها ويجب استبعادها من العلم وهذا الالتقاء بين الفيلسوفين مردود إلى أد تصورهما للعالم متطابق ، فإذا كان العالم عند باركلي هو مظاهر أو أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن العقل فإن تصور ماخ لا يخرج عن هذا النحو « حيث الأجسام عبارة عن مركبات إحساسات وليس الإنسان باحساساته هو الذى يوجد فى الزمان والمكان بل الزمان والمكان

(١) د . زكى نجيب محمد ، ديفيد هيوم دار المعارف ١٩٥٨ ، ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

(٢) د . نازلى إسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة رؤية جديدة ، ص ٢٤٣ .

موجودان فى الإنسان لهذا فإن وجودهما يعتمد على وجود الإنسان^(١) ذلك لأن الأشياء جملة إحساسات ومن ثم فإن تبعية هذه الإحساسات بعضها لبعض لا يمكن أن توجد خارج الذات ومن ثم يرتبط الزمان والمكان بوجود الذات . لهذا رفض ماخ وباركلى مطلقات نيوتن .

وما ينسحب على الزمان والمكان ينسحب على الحركة ويرفض باركلى الحركة المطلقة ويرى أن الحركة نسبية محسوسة ، وهذا هو ما نستطيع أن ندركه بالحس أو نتخيله بالعقل « ، أما الحركة المجردة أو الحركة المنفصلة عن الجسم المتحرك فلا يمكن إدراكها أو حتى تصورها^(٢) ذلك أن الحركة لا تبدو للحواس بدون كتلة الجسم والمكان والزمان وبالرغم من ذلك يحاول البعض فهم الحركة كما لو كانت فكرة مجردة منفصلة عن أى شىء آخر ، وتلك الحركة لا معنى لها بل إن كل حركة هى نسبية لأن « الحركة لا تفهم بدون اتجاه ، والاتجاه لا يمكن فهمه ما لم يكن بجانب الجسم المتحرك جسم آخر فى ذات الوقت ، ذلك لأن الاتجاه إلى أعلى وإلى أسفل ، يسار ، يمين ، لا يتحقق إلا بفضل علاقة بين الجسم المتحرك وأجسام أخرى ، أما إذا افترضنا أن الكرة الأرضية هى الشىء الوحيد الموجود وافترضنا فناء كل الأجسام الأخرى فإننا فى هذه الحالة لن نستطيع أن ندرك أية حركة على الإطلاق^(٣) .

وعلى هذا فإنه لا وجود إلا للحركة النسبية لأن الحركات المدركة

(١) Lenin, Materialism and Emprio-criticism Moscow 1973 P . 164

(٢) Berkeley, Philosophical commentaries S . 450a, P . 56

(٣) Berkeley, De Motue, S . 58, P . 47

يجب أن تكون على الأقل بين جسمين . . . أما إذا كان هناك جسم واحد فقط في الوجود فإنه يستحيل أن يكون متحركاً^(١)، ومن ثم فإننا لكي نقول جسم ما متحرك يقتضى أولاً تغيير مكانه من جهة جسم آخر وثانياً أن تكون القوة المسببة هذا التغيير ملازمة له ، بينما إذا افتقد أيهما فإننا لا نستطيع أن نقول : إن هذا الجسم في حركة^(٢).

نخلص من هذا الحركة نسبية شأنها شأن أى فكرة محسوسة بينما القول بازدواجية الحركة بين النسبية والإطلاق نتيجهته هي « الخلط بين فكرة الحركة وسببها الكافي »^(٣) أى الخلط بين العلة ومعلولها فتختلط الرتب وتضيع الحقيقة لاختلاطها بمجرى الطبيعة المتغير فتتوهم الأشياء المحسوسة عللاً أو نفترض أشياء ونقيمها عللاً على نحو ما فعل نيوتن ومشكلة العلية هي موضوع الفصل السادس .

Berkeley, The Principles, S . 112, P . 91

(١)

Ibid, S . 115 , P . 92

(٢)

Berkeley, De Motue, S . 47 , P . 44

(٣)

الفصل السادس
قضية العلية والارادة
الالهية

الفصل السادس

قضية العلية والإرادة الإلهية

نخص بالعلية العلاقة السببية بين الظواهر من حيث هي ظواهر طبيعية أو إجتماعية أو أخلاقية .

وهذه العلاقة محل للتعارض بين الاتجاهات الفلسفية على مر العصور ويرد هذا التعارض إلى إقرار بعض الاتجاهات الفلسفية بموضوعية هذه العلاقة، وموضوعية هذه العلاقة على المستوى الطبيعي يلزم عنها بالضرورة موضوعيتها على المستوى الاجتماعى، ومن ثم على مستوى الفعل الإنسانى .

غير أن هناك ثمة اتجاهات فلسفية أخرى تنكر موضوعية هذه العلاقة وتلك الاتجاهات على نحوين : منها من ينكر موضوعية هذه العلاقة غير أنه لا يطرح البديل ، ومنها من ينكر موضوعية هذه العلاقة حتى لا يكون ثمت فاعلية قائمة فى الكون إلا فاعلية العقل المطلق أو الله وذلك هو ما تجسده فلسفة باركلى فى مواجهة العلية الميكانيكية وبشكل خاص عند نيوتن ، فوقف باركلى ذات الموقف الذى وقفه أبو حامد الغزالى فى مواجهة الفارابى وابن سينا . حيث يرى الغزالى أن لا فاعلية ولا فعل فى الكون لموجود إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا ، بل إن العلة الوحيدة والفاعلة هى ذات البارى .

وفى كتابه تهافت الفلاسفة عندما يعالج الغزالى موضوع الطبيعيات معددا فروعها ثم يجمل خلافه مع الفلاسفة فى أربع مسائل يخصنا منها المسألة الأولى وهى مسألة العلية وفى هذه المسألة يطرح الغزالى

حكم الفلاسفة بأن « الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، فليس فى المقدور ، ولا فى إمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون وجود السبب »^(١) وبذلك أكد الفلاسفة العلية الطبيعية ، غير أن الغزالي يرى أن ذلك زيف وبهتان ، وأن الله هو السبب الوحيد لكل عمل فى جماد أو حيوان أو إنسان أما « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا ، وبين ما يعتمد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، وذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفيه الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة . . وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات . . فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا فى نفسه غر قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل . وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات »^(٢).

ولكن الفلاسفة جعلوا مجارى العادات لازمة لزوما ضروريا وأحالوا جميع المعجزات الخارقة للعادة وأولوا ما فى القرآن ، وتناسوا أن إرادة الله هى السبب لكل فعل ، فلا النار سببا للإحراق بل إرادة الله ، لأن النار جماد لا فعل فيه « وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دينا . دار المعارف الطبعة الخامسة ص ٢٣٥ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢٣٩ .

بين القطن والنار»^(١).

وما يبدو من اقتران ظاهري بين السبب والنتيجة ليس ضروريا بل إرادة الله شاءت تعاقب الحدثين ، إن الله هو الفاعل الوحيد ولا فاعل سواه ، أما الفلاسفة فيتوهمون خلاف ذلك ، وليس لديهم دليل على الإحتراق بالنار إلا المشاهدة « والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها ، وأنه لا علة سواها^(٢) أى أن الإحتراق عند وجود النار لا يدل مطلقا على أن الإحتراق سببه النار ونتج بها بل إن مثل هذا التصور مرجعه هو تكرار مشاهدة حصول الإحتراق عند وجود النار مما جعلنا نتوهم أن النار هي علة الإحراق ، ومن ثم يتولد لدينا نتيجة تكرار المشاهدة هذا التوقع فأقمنا من التقارن البادى بين الظواهر رباطا ضروريا وهو ليس كذلك .

هكذا جحد الغزالي مبدأ العلية الطبيعية ، وذات الموقف لنجده أيضا عند باركلى ليرد الظواهر الحادثة فى الكون إلى قوة فاعلة وحيدة هي الله .

ذلك أن تصور باركلى للعالم يستند إلى أمرين : الأفكار المحسوسة وهى الأشياء التى تكون هيكل العالم ، وهى منفعة سلبية ، والأمر الثانى : هو العقل وهو يمتاز بالإرادة والفاعلية ، ووجود الأفكار يتوقف على كونها مدركة بالعقل ، ذلك أن الوجود إدراك واستنادا إلى هذا المبدأ يرى باركلى أن العلاقة السببية لا تقوم بين فكرة محسوسة

(١) الغزالي : معيار العلم تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا مكتبة الجندى ، ص ٣٠١ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٢٤٠ .

وأخرى، بل إن العلة الحقيقية هي العقل والعقل المقصود هو العقل المطلق، لذا يقول باركلي: « إن كل أفكارنا أو إحساساتنا أو الأشياء التي ندركها بأية أسماء كانت تلك الأشياء مشهورة فإنها ساكنة بشكل واضح، وليس هناك شيء من القوة أو الفاعلية متضمنا فيها، لذلك فإن الفكرة الواحدة... لا يمكن أن تحدث أى تغيير فى شيء أو أية فكرة أخرى، بل إن الأفكار جميعها موجودة فى العقل فقط، ويلزم عن هذا أن ليس هناك ثمة متضمن فيهم عدا ما هو قائم فى الإدراك... وعلى هذا يستحيل بالنسبة لأية فكرة أن تكون سببا أو علة لأى شيء»^(١).

ومن ثم فإن القول بمبدأ العلية الطبيعية وهم لأن السبب الفعال ليس فكرة محسوسة ولا يمكن أن يدرك فى إطار التجربة الحسية التى هى موضوع العلم الطبيعى فهذه هى حدوده. أما تجاوز الأفكار المحسوسة إلى البحث عن الأسباب فذلك ليس مهمة العلم الطبيعى.

ولهذا فإن باركلي فى رسالته عن الحركة والمحلل والحلقات وكذلك كتاب المبادئ يوضح أن العلوم الطبيعية موضوعها وحدودها لا يتجاوز التجربة الحسية.

غير أن الفلاسفة حينما حاولوا تفسير الظواهر لجأوا إلى ما يسمى بالعلل الميكانيكية أو مبادئ الفلسفة التجريبية وقوانين الحركة والجاذبية، وهذه من حيث هى مبادئ تساعد العلماء فى تفسير ظواهر الطبيعة فذلك يجب الأخذ به أما إذا اعتبرت أسبابا أو عللا مادية لتفسير وتعليل الظواهر وتوهمنا أن لهذه الأسباب وجودا واقعا فذلك زيف لا أساس له لأن السببية الطبيعية وهم ولا سببية ولا فاعلية إلا للعقل.

وبهذا ينكر باركلى وجود ثمة علة أخرى عدا العقل فهو ذات الفاعلية ، أما الأفكار المحسوسة فهي لا توجد إلا فى حيث هى مدركة بالعقل وهى سلبية منفعة لا فعل فيها .

ومن ثم يرفض باركلى أن تكون هناك علة لكل ما يحدث فى الكون عدا العقل والعقل المقصود هو العقل اللامتناهى أى الله لأن العقل المتناهى فاعليته لا تتجاوز حدود التخيل ، بل إنه معلول للعقل المطلق وعلى هذا فالعقل المطلق هو وحده الفاعل الوحيد ، فلا النار سبب الإحراق ، ولا الجاذبية سبب سقوط الأجسام ، ولا الثورة أو التمرد سببا لحدوث مجتمع أفضل ، بل سبب للفوضى وتفكك المجتمع لعدم امتثال أفعال البشر للإرادة الإلهية .

إن الله موجود وهو صانع وحافظ كل ما فى الوجود بل هو الخالق للإنسان وهو القادر على أن يجعله إلى الأبد فى سعادة أو فى بؤس فذلك رهن بالإرادة الإلهية ، التى نحن ملزمون بطاعتها كما نحن ملزمون أيضا بطاعة القوانين الإلهية لأنها تعبر عن إرادة الله ، والالتزام المطلق بها يؤدى إلى خير الفرد بل وإلى خير البشرية جمعاء .

وما هو مضمون هذا الالتزام ؟ مضمونه هو الخضوع السلبي المطلق للسلطة المدنية السامية لأن من يقاوم السلطة المدنية إنما يقاوم الأمر الإلهي ، لأن السلطة المدنية هى السلطة الوحيدة تحت السماء لصياغة القوانين للبشر ، فالتمرد عليها رذيلة والخضوع السلبي المطلق لها هو واجب أخلاقى وملتزم مطلق .

والآن نعرض بالتفصيل هذا الإيجاز ، حيث هناك ثمة محاور أساسية ثلاثة فى هذا الفصل ، وهى مترابطة من حيث المضمون مختلفة

من حيث الشكل وهى :

(أ) العلية الطبيعية .

(ب) الإرادة الإلهية والمجتمع .

(ج) الإرادة الإلهية والإنسان .

(أ) العلية الطبيعية :

فى غضون القرن السابع عشر والثامن عشر سادت الرؤية الميكانيكية للطبيعة والكون ، كما نجدها عند جاليليو وديكارت ونيوتن ومن ثم أصبح مبدأ العلية الميكانيكية أساس العلم فى تفسير وفهم الظواهر الحادثة فى الكون .

وفى كتاب المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية يطرح نيوتن مبادئ الميكانيكا وقوانين الحركة ومبدأ الجاذبية ويجعل مهمة الفلسفة الطبيعية هى الكشف عن هذه المبادئ أو القواعد العامة التى يرد إليها تفسير كل ما هو حادث فى الكون .

كما يرى نيوتن أننا لا يجب أن نسلم بأسباب أكثر للأشياء الطبيعية من تلك الأسباب الكافية لتفسير مظاهرها^(١).

وبهذا أضفى نيوتن على هذه المبادئ صفة الفاعلية أو العلية التى لا يتصف بها إلا العقل المطلق كما سنرى عند باركلى حيث العقل وحده هو العلة الحقيقية لكل ما فى الوجود . ومن ثم فإنه لا الطبيعة ولا أى شىء فى الطبيعة يمكن أن يكون علة بل إن الطبيعة بكل ما فيها معلولة للعقل المطلق .

H . S Thayer, Newton,s Philosophy of nature, Hafner Campany,(١)
New york, 1960

ولكن الفلاسفة يتحدثون عن الجاذبية والقوة والجهد كمبدأ أو سبب للحركة ، وذلك وهم لأنه لا الجاذبية ولا القوة ولا الجهد يمكن اعتبارها سببا للحركة ، ذلك أنها فروض افترضها الفلاسفة حينما أقر العقل إن هناك سببا لهذه الظواهر الطبيعية .

لذلك عندما يتكلمون عن الجاذبية والقوة فإن هذه الكلمات لا يجب أن نعتبرها أشياء حقيقية موجودة فى الأجسام ، فعندما نقول : إن القوة موجودة فى الأجسام سواء كانت قوة جذب أو قوة دفع ، فإنها تعتبر فقط فروضا رياضية ، وليست شيئا حقيقيا موجودا فى الطبيعة^(١).

ويطلق باركلى على الجاذبية صفة خفية لأنها لو كانت صفة محسوسة لأدركت عن طريق الحواس ، وكل صفة تدرك عن طريق الحس هى صفة سلبية منفعة « والجاذبية متى اعتبرت سببا للحركة لا يمكن أن تدعى صفة حسية ، لذلك فإنها وبالضرورة صفة خفية ، وهل يمكن لمجرد صفة خفية أن تفعل أو تؤثر فى شيء^(٢).

وبالرغم من أن باركلى ينفى قيمة الجاذبية والقوة والجهد من حيث اعتبارها مبدأ ، أو سببا للحركة إلا أنه يجعل ثمة فائدة لاستخدام مثل هذه المصطلحات فى العلم « فهى مفيدة فى تقرير وحساب حركات الأجسام فى حالة الحركة ولكنها تفى بالغرض لتفهم الطبيعة البسيطة للحركة ذاتها ، كما لا تفى بالغرض فى وصف كل الصفات المتميزة ومن الواضح أن نيوتن إستعمل كلمة الجذب لا لتدل على صفة فزيائية بل لتدل على فرض رياضى وكذلك ليبتز حين ميز الجهد

Berkeley, Siris, S . 234, P . 112 (١)

Berkeley, De Motu, S . 4. P . 32 (٢)

الأولى elementary effort عن قوة الدفع فإن أثمان هذه الكيانات entites غير موجودة فى الطبيعة ولكن علينا بناؤها بالتجريد»^(١).

لذلك إذا تصورنا أن هذه الكيانات تعبر عن شىء حقيقى فى الطبيعة فذلك وهم ، فما هى إلا فروض رياضية نستخدمها فى الربط بين الأشياء فى الطبيعة ومن ثم فهى ذات أهمية فى العلم لأننا إذا افترضنا أو تخيلنا أن كل جسم فى العالم تصدر منه قوة جاذبة للأجسام الأخرى وفقا لقواعد معينة ، فإننا بذلك نستطيع أن نتنبأ بوضع الاجسام وعلاقتها بالأجسام الأخرى ، وكذلك الأمر إذا تخيلنا أن هناك قوى فى الأجسام المتحركة ، غير أن هذه القوة وهذه الجاذبية ليست شيئا حقيقيا فى الأجسام ومن الخطأ أن نعتبرها كذلك إنها مجرد فروض افترضناها لفائدتها فى العلم .

وعلى هذا فإن الجسم لا يمكن أن يكون مصدرا للحركة أو محتويا فى ذاته على سبب للحركة ذلك لأن كل صفات الجسم جميعها سلبية لا تتضمن شيئا من الفاعلية فيها يمكن أن يكون بمثابة مصدر للحركة . وحتى يبدو الأمر أكثر وضوحا علينا أن نستبعد من الجسم صفات الامتداد والصلابة والشكل . . . الخ لنرى ماذا يمكن أن يبقى ليكون مصدرا للحركة ؟ إن ذلك لمستحيل طالما أن ما نعنيه بالجسم « هو كل ما ندركه بالחס » وما ندركه بالחס ليس سوى الأفكار المحسوسة ، وهى منفصلة سلبية وما كانت هذه هى صفاته يستحيل أن يكون سببا أو علة .

هكذا يلغى باركلى أن تكون بالأجسام قوة فاعلة لأن الأجسام تقع فى فئة الأشياء المحسوسة الممتدة المتحركة ذات اللون والشكل والرائحة . . الخ وكل الصفات المحسوسة الأخرى التى ندركها عن طريق الحس . أما القوة الفاعلة فإنها ترد إلى العقل ، إن العقل هو القوة التى تملك فى ذاتها قوة تحريك الأجسام « وهو الذى يستطيع متى يريد أن يثير حركة الأجسام أو يمنعها^(١) والعقل المقصود هو العقل المطلق لأن العقل المتناهى تابع ولفاعليته حدود لا تجاوز لها .

وتلك هى فتى الوجود الأفكار المحسوسة والعقل فلا يجب الخلط بينهما فنعزو للأولى ما هو خاص بالثانية ، ولهذا يثنى باركلى بكثير من التقدير على انكساغوراس لأنه أول من لاحظ مدى الفرق الكبير بين الأشياء الممتدة والعقل وهو أول من أكد عدم وجود أى تشابه بين العقل والأجسام .

لهذا فإن الأجسام المحسوسة منفعة سلبية أما العقل فهو مصدر الفاعلية والحركة ، والدليل على ذلك ليس شيئا سوى خبرتنا الشخصية ، فمن خبرتنا بأنفسنا نعرف أن العقل يستطيع بإرادته أن يثير أو يمنع حركة إطفافنا ، وهذه هى الحقيقة^(٢) لذلك ومن المؤكد أن الأجسام تتحرك متى يشاء العقل ، والعقل هو ما يمكن أن ندعوه بحق مصدرا أو مسببا للحركة .

أما أولئك الذين يعتقدون أن القوة الفعالة أو مصدر الحركة موجودة فى الأجسام ، فقد تبنا وجهة نظر لا أساس لها ، لأن الفعل الإلهى

Ibid, S . 25 , P . 37

(١)

Ibid, S . 25 , P . 37

(٢)

وحده هو السبب الحقيقي للحركة فى الكون ، وربما يرجع القصور فى فهم هذه الحقيقة هو « أن النظر إلى الله باعتباره خالق وحافظ كل الأشياء . . من اختصاص علم الميتافيزيقا واللاهوت وليس من اختصاص الفلسفة الطبيعية^(١) .

وعلى هذا فإن مهمة علم الفزياء أو الميكانيكا ليست هى الكشف عن الأسباب الكافية بل الكشف عن قواعد الجذب والدفع أو قوانين الحركة . ومن إطار هذه القوانين يتعين تفسير الظواهر الجزئية ولكن لا نستطيع تعيين الأسباب الكافية^(٢) .

وكلمة مبدأ وكما يفهمها الفلاسفة هى السبب الحقيقى والكافى للأشياء أى مصدرا وعلة لوجود الأشياء ، غير أن هذا الفهم لكلمة المبدأ ليس صحيحا بالنسبة لمبادئ الفلسفة التجريبية أو مبادئ الفلسفة الميكانيكية فمبادئ الفلسفة التجريبية هى أسس لمعرفة الأشياء الجسمية وليست أساسا لوجودها ، وبالمثل كذلك نجد أن قوانين الحركة فى علم الميكانيكا هى مبادئ طالما استنتجت بواسطتها نظريات ميكانيكية عامة وطرحت تفسيرات للظواهر الجزئية ، ومتى أكتشفت قوانين الطبيعة صارت مهمة الفلاسفة كشف إتساق كل ظاهرة من الظواهر مع هذه القوانين أى أنها لأزمة بالضرورة عن هذه المبادئ^(٣) .

والمبادئ الطبيعية والميكانيكية هى تماما مثل الآلات فى علم الهندسة يستخدمها العلماء فيتخيلوا أن فى الاجسام « قوة » « فعل »

Ibid, S . 34 , P . 40

(١)

Ibid, S . 35 , P . 40

(٢)

Ibid, S . 37 , P . 41

(٣)

«جذب»... الخ وذلك لفائدتها فى بناء النظريات وتفسير الظواهر .
« غير أن المبدأ أو السبب الحقيقى والكافى للحركة ولوجود الأجسام
وللصفات المادية والجسمية يخرج تماما عن نطاق علم الميكانيكا والفلسفة
التجريبية^(١) .

ومن ثم لا نستطيع أن نزعم أن من إطار الميكانيكا والفلسفة
التجريبية - معرفة مصدر أو مبدأ الحركة ، لأن كل ما ندركه عن طريق
الحواس ليس شيئا سوى الأفكار المحسوسة أو الأشياء الجسمية وجميعها
سلبية منفعة ، ولا وجود لها إلا من حيث هى مدركة أى من حيث
هى قائمة فى العقل ، ومن ثم فإنه لا فاعلية فى الوجود إلا للعقل ،
إنه هو العلة الحقيقية والكافية لوجود الأشياء . ولكن ما نفترضه من
فروض رياضية أو أفكار مجردة فذلك بهدف تحقيق شغف العقل
الإنسانى بتوسيع وتعميق معرفته بالكون المحسوس . وهذه هى حدود
الفلسفة الطبيعية وهى التجارب وقوانين الحركة أو مبادئ الميكانيكا
والبراهين والنظريات الناتجة عنها .

لذلك من الخطأ أن نبحث عن السبب الحقيقى والكافى أو مبدأ
أو علة وجود الفلسفة الطبيعية لأن السبب الحقيقى مجاله مجاوز مجال
الفزياء أو الوجود المحسوس ، وإذا افترضنا أن تفسير الظاهرة هو أن
نحدد سببها الكافى والنهائى فإن الفلسفة الطبيعية لن تفسر شيئا على
الإطلاق ، فلا الجاذبية علة ولا القوة علة ، وليس صحيحا أن تكون
القوة المؤثرة على الجسم الممكن تحريكه هى سبب الحركة فيه . لأن
هذه القوى التى نعزوها للأجسام هى مجرد فروض رياضية ، كالقوى

الجاذبة وهذه الكيانات الرياضية ليس لها ماهية أو وجود حقيقى فى طبيعة الأشياء^(١). فهى ليست أكثر من مجرد فرض أما المصدر الحقيقى والمطلق وعلة كل حركة فى كل جسم فهو العقل ، الذى يحرك ويحتوى هذا العالم، إنه السبب الحقيقى والكافى للحركة واتصالها، ولكن على الرغم من ذلك فإننا فى فلسفة الطبيعية يجب أن نبحث عن أسباب وتفسيرات للظواهر من خلال المبادئ الميكانيكية . لذلك فإننا عندما نفسر الشئ تفسيراً فزيائياً ليس معنى هذا أننا نعين سببه ، بل نكشف عن إرتباط هذا الشئ بالمبادئ الميكانيكية^(٢) لأن الكشف عن السبب الحقيقى الفعال ليس موضوعاً للفلسفة التجريبية ، فما نهتم به فى الفلسفة التجريبية هو تسلسل أو تتابع الأشياء المحسوسة، كى نلاحظ عن طريق أى القوانين تلك الأشياء مترابطة ، وفى أى نظام يقوم هذا الترابط ، فما هو سابق نسميه سبباً وما هو لاحق نسميه أثراً أو معلولاً ، وعلى أساس هذا المنهج يمكن أن نقول : إن الجسم فى حالة الحركة هو سبب الحركة فى جسم آخر . . . وبهذا المعنى فقط يجب أن نفهم الأسباب الجسمية . . . فلا نعتبرها قوة حقيقة أو أسباباً فعالة . . . ومن ثم فإن الجسم والشكل والحركة والبداهيات الأولية فى علم الميكانيكا يكمن أن تسمى أسباباً أو مبادئ ميكانيكية ، لكونها تعتبر أسباباً لما يلزم عنها^(٣) لذلك فإن الخطأ فى الفلسفة الميكانيكية ليس فى افتراض الفروض أو الأسباب الميكانيكية ، بل هو فى أن نجعل من هذه الأسباب الميكانيكية أسباباً فعالة ضرورية .

Berkeley, De Motue, S . 67, P . 50 (١)

Ibid, S . 69 , P . 50 (٢)

Ibid, S . 71 , P . 51 (٣)

لهذا لا يبدو صحيحا ما يفترضه الفلاسفة من أن طريقة العمل الصحيحة فى علومهم هى البدء من الحركات المعروفة فى الطبيعة لاستقراء، القوى المحركة لأن هذه القوى لا هى مادية ولا تنتمى لأى شىء مادى كما لا يمكن اكتشافها بالتجريب والتفكير المنطقى .

والفلاسفة الميكانيكيون لين يفسروا أى شىء بتحديد سببه الحقيقى والكافى لأن مجالهم هو أن يكتشفوا فقط قوانين الطبيعة أى القواعد العامة وأنماط الحركة وتفسير الظواهر الجزئية باخضاعها لهذه القواعد والقوانين العامة .

وهنا يثار السؤال بصدد قوانين العلم

لقد أنكر باركلى موضوعية العلاقة السببية ومن ثم يستحيل القول أن القانون العلمى تعبير عن العلاقات الضرورية بين الظواهر .

وباركلى يرى أن الظواهر تترابط وفقا لإرادة مجاوزة للطبيعة هى إرادة العقل ومن ثم فإن قوانين الطبيعة تعتبر رموزا أكثر من أن تعتبر عللا^(١)، ذلك لأنه لا توجد علة أخرى عدا الروح ، ولكن فقط بالمفهوم الواسع العظيم حيث المماثلات والاشتقاقات والاتفاقات . تصبح مكشوفة فى أفعال الطبيعة ، والتأثيرات الجزئية ترد إلى قواعد عامة، وهذه القواعد تقوم على المماثلة والوحدة المدركة فى المعلولات الطبيعية، وهذه كلها يبحث عنها العقل، لذلك فإن هذه القواعد تمتد بنا إلى أبعد ما هو واقع وقريب إلينا، وتسمح لنا بلمس أشياء حادثة على مسافات زمنية ومكانية بعيدة ، كما تسمح لنا بالتنبؤ

عن المستقبل^(١).

وبهذا جعل باركلي من صفات التشابه أو التماثل وكذلك ثبات واطراد مظاهر الطبيعة أساسا للقواعد العامة أو القوانين العامة معنى هذا أن هذه القواعد العامة لا تعبر عن علاقات ضرورية بين الظواهر بل فقط إنثا هي تعبر عن التماثل والتشابه ومن ثم فهي قوانين جزئية وليست كلية ضرورية كما يرى في كتابه الحلقات أن هذه القواعد تفسر الطبيعة مثلما تفسر اللغة معانيها، ونتنبأ بها عما يحدث في المجرى الطبيعي للأشياء، ويذكر لنا باركلي قول أفلوطين إن فن التنبأ ما هو إلا نوع من قراءة الرموز الدالة على النظام الطبيعي ومن ثم يؤكد باركلي أنه طالما بقى التماثل والتشابه قائما في الطبيعة فسيبقى وسيظل التنبؤ^(٢) وهو نوع من السعى نحو العلم بالكل Omniscience وهو أكثر تأثيرا بالعقل .

ذلك أن الانحياز نحو الحقيقة هو شغف يتميز به العقل حيث يندفع به إلى المدى الذى ينتهى عند الفروض العامة، فمثال ذلك ينحرف البعض منا إلى التحدث عن الجاذبية كقانون كلى لمجرد ظهوره فى عدة حالات جزئية ويصفه على النحو التالى ، أن يجذب جسم جمسا آخر أو ينجذب إليه خاصية أساسية كامنة فى جميع الأجسام أيا كانت . . . غير أن هذا يعتمد على إرادة الروح الحاكم الذى سبب تلاحق أجسام معينة معا أو أن ينجذب كل على مسافات معينة ثابتة ، ويعطى البعض اتجاهها مضادا أو مباينا للاتجاه الشائع لأنه يراه موافقا لهم^(٣) فيبدو الكون

Ibid , S . 105 , P . 87

(١)

Berkeley , Siris , S . 252 , P . 120

(٢)

Berkely, The Principles, S . 106 , P . 87

(٣)

متسقا منظما وكل هذا يعتمد على إرادة الروح المطلق الذى نسق وحكم
مجرى تعاقب الأشياء فى ترتيب محكم بديع ووفقا للقوانين الذى هو
واضعها .

وإذا كانت الخبرة تعلمنا أن كذا أو كذا مصحوب أو متبوع بكذا
أو كذا من الأفكار الأخرى فى الترتيب المعتاد للأشياء ، فلا يجب أن
نتوهم أن هذا الرباط ضرورى ولأن ترابط الأفكار لا يتضمن أو يدل
على علاقة العلة المعلول بل فقط إشارة أو رمز الشيء المرموز إليه ،
فالنار التى اراها لا تكون علة الألم بسبب إقترابى منها، بل هى بمثابة
العلامة أو الرمز الذى يحذرني منها . . . وبالمثل فإن الضوضاء التى
استمعها لا تكون معلولة عن هذه أو تلك الحركة ، أو تصادم الأجسام
المحيطة بل فقط إشارة أو رمز لها ^(١).

لذلك لا نستطيع أن نفترض مع الفلاسفة الميكانيكيين أن الجزئيات
الجسمية تكمن فيها قوة حقيقية ، تفعل بها وتحدث مختلف الظواهر فى
الطبيعة . ذلك لأن هذه الجزئيات سواء كانت مندفعة أو منجذبة
أو متحركة وفقا لقوانين الحركة فإن هذه القوانين هى من إبداع مبدع
الطبيعة » وبهذا المعنى لا يستطيع الجذب أن ينتج أو يكون علة الظواهر
لأن الجذب نفسه هو إحدى الظواهر الناتجة التى تحتاج إلى تعليل ^(٢)،
ولكن لا يمكن تفسير مبدأ الجذب نفسه بأسباب فزيائية أو جسمية ^(٣)
ذلك أن كل سبب فعال هو غير جسمى ولأنه ليس موضوعا للبحث
الفيزيائى ، فإن الفلاسفة الطبيعيين عندما حاولوا تفسير الظواهر

Ibid, S . 65 , P . 69 . (١)

Berkeley, Siris, S . 243 , P . 116 (٢)

Ibid, S . 245 , P . 117 . (٣)

تصوروا: أنهم اكتشفوا الأسباب الحقيقية ، غير أنهم بمثل هذا الاعتقاد مخدوعون ، لأن الفروض الرياضية ليست كيانات حقيقية فعالة قائمة فى الأجسام ، وإذا كان العمل الرئيسى للفيلسوف الطبيعى هو البحث عن الأسباب من اثارها فإن ذلك يجب أن يفهم على أنه ينصب ليس على الأسباب الفعالة ولكن فقط على المبادئ أى القواعد والقوانين .

لهذا يؤكد باركلى أن الفلسفة التجريبية لا تستطيع أن تتجاوز الظواهر، كما أن قوانين الحركة أو قوانين الجذب والدفع ما هى إلا قواعد أو أساليب أو طرق لمثل هذا الأطراد فى الظواهر وهذه القواعد ليست كلية أو ضرورية ، وما الجذب والدفع إلا أثرا أو معلولات إنها لا تتعدى أن تكون القواعد أو الأساليب أو الطرق التى يتبعها مبدع الطبيعة فى إبداع هذا الاتساق والنظام البادى فى الطبيعة، ولهذا يحوز الفلاسفة الطبيعيون مرتبة الأمتياز ، حيث إنهم على معرفة تقريبية بالقوانين والطرق التى يتبعها خالق الطبيعة^(١).

ومن ثم فإن القول بإيجاد أو إحداث أى معلول وفقا للقوانين الميكانيكية هو إنكار لله أو العقل الذى دعم وثبت، وحكم مجرى تعاقب الأشياء فى الترتيب المألوف^(٢) وهذا الترتيب يعطينا نوعا من البصيرة يجعلنا أقدر على تنظيم حياتنا على نحو أفضل . . . وكل هذا نعرفه ليس باكتشاف أى ارتباط ضرورى بين أفكارنا ، بل فقط بملاحظة قوانين الطبيعة وبدون تلك القوانين سنكون جميعا فى حيرة وإرباك ويكون الإنسان الناضج ليس أكثر معرفة بتدبير شئون حياته من طفل

Ibid, S . 243 , P . 116 .

(١)

Berkeley, The Principles, S . 62 , P . 67

(٢)

حديث الميلاد^(١).

وعلى هذا فإن كل ما صنعه الفلاسفة هو عبث متى بحثوا عن أية علة للأشياء تختلف عن الروح أو العقل وتوهموا أن الأشياء تكمن فيها القوة والفاعلية، أو أن ثمة مبادئ ميكانيكية هي التي تحكم حركة الكون. وكل هذا مردود لافتراضهم وجود المادة، وما يلزم عن هذا الفرض ضرورة، هو أن كل الأشياء التي تكون هيكل العالم الخارجى مستقلة عن العقل، والفرض رائف ونتيجته باطلة، بل لا تعنى شيئا على الإطلاق.

فكل شيء موجود فى الطبيعة لابد أن يكون مدركا إدراكا مباشرا، ولا يخرج عن كونه فكرة حسية أو مجموعة أفكار، ولا وجود لفكرة بمعزل عن العقل لأن وجود الأفكار قائم فى إدراكها. ومن ثم لا يمكن أن تكون الفكرة علة لأى شيء لأن الفاعلية لا تضاف إلا لإرادة ولا إرادة للروح، إذن كل ما هو موجود هو معلول للعقل أو الروح، إنه السبب الفعال والحقيقى، ونحن لا نستطيع أن نخطو خطوة واحدة فى تفسير الظواهر بدون أن نسلم بحضور مباشر وفعل لفاعل روحى فهو الذى يربط ويحرك وينظم كل الأشياء وفقا لمثل هذه القواعد ولمثل هذه الأغراض كما تبدو خيرا له^(٢).

وإنكار باركلى للعلية الطبيعية يجعل منه ممهدا للماخية ولكن على نحو جزئى ذلك أن باركلى وماخ ينكران العلية الطبيعية، إلا أن ماخ ينكر أيضا وجود أية علة روحية وذلك هو وجه الاختلاف، ومن ثم

Ibid, S . 31 , P . 54 .

(١)

Berkeley, Siris, S . 237 , P . 114

(٢)

لا وجود فى الطبيعة لعلة أو معلول ، لذلك فالطبيعة ليست معلولة بل هى بمثابة ظواهر فزيائية أو مركب من الإحساسات ولا وجود لعلة مادية أو روحية خلف هذه الظواهر .

وكذلك أينشتين فهو كأستاذه ماخ يؤكد أن الأشياء المادية لا وجود لها فى ذاتها ، بل هى تمثل مركبات من الإحساسات تتكرر باستمرار ، فالإحساسات هى العنصر الأول ولا شىء إلّاها ، ولذلك فهو يرى أن غاية الفزياء ليست اكتشاف العلاقات القائمة بين الأشياء المادية ، وإنما العلاقات القائمة بين الإحساسات ، فالإنسان لا سبيل له إلى معرفة العالم ، فكل ما فى وسعه إنما هو معرفة إحساساته ، وإذ يقرر اينشتين أن العلم وقوانينه من صناعة الفكر الإنسانى ، وأن العالم الواقعى هو مركبات من الإحساسات وأن غاية القوانين تصنيف إحساساتنا فالتجربة شىء ذاتى وموضوعها مركبات الإحساس^(١).

وبذلك فقد العلم خاصيتى اليقين والإطلاق وذلك هو ما مهد له باركلى بنقده فلسفة العلم عند نيوتن فصار بذلك رائدا لماخ واينشتين ، وإن كان لفلسفة باركلى غاية وهدفا مختلفا من نقده فلسفة الطبيعة عند نيوتن ، وباركلى على نحو ما أوضحنا هدفه أن يكون العقل أو الله هو العلة الوحيدة لكل ما فى الكون إنسانا كان أو حيوانا أو جمادا ، ومادام الله هو العلة الوحيدة وجب أن يكون عمل الفلسفة التجريبية ليس هو البحث فى أسباب الظواهر فلا وجود للعلية الطبيعية ، وما مبادئ الفلسفة التجريبية وقوانين الحركة إلا مبادئ لتفسير الظواهر ، وهى

(١) د . محمد عبد الرحمن مرحبا : انشتمين والنظرية النسبية داو القلم بيروت ١٩٧٤ ، ص ١٢٨ .

ليست عللا أو أسبابا مادية لأن السبب الحقيقى والفعال لكل ما فى الوجود مجاله مجاوز نطاق الطبيعة والطبيعة معلولة له ، ومن ثم فهى سلبية منفعة ، ولهذا من العبث البحث عن أية علاقة سببية بين الظواهر لأن هذه العلاقة لا وجود لها .

لهذا فإن ما يبدو فى الطبيعة من إتساق ونظام رهن بالإرادة الإلهية ووفق للقوانين التى هو واضعها ، وهذه القوانين هى تعبير عن الإرادة الإلهية .

(ب) الإرادة الإلهية والمجتمع :

ليست فقط قوانين الطبيعة هى التى تعتبر تعبيراً عن الإرادة الإلهية ، بل أيضا قوانين المجتمع فهى وجه آخر لقوانين الطبيعة حيث تتحدد من خلالها الأساليب التى يجب أن يسلك المخلوق البشرى وفقا لها حتى يسود المجتمع النظام وتنتهى دولة الفوضى التى هى لازمة بالضرورة عن عدم امتثال أفعال البشر للقوانين الإلهية ، ومن ثم عدم الالتزام والخضوع السلبى للسلطة المدنية السامية .

ذلك أن الخضوع السلبى للسلطة المدنية هو التزام مطلق « ومن يقاوم السلطة المدنية إنما هو يقاوم الأمر الإلهى »^(١) والسلطة المدنية السامية فى أى مجتمع من المجتمعات هى القوة الوحيدة تحت السماء لتقرير قواعد السلوك للبشر ، فهى صانعة للقانون ومجبرة البشر على الالتزام به ، وإذا كان ما تنهى عنه أو تأمر به من هذه القوانين « غير متسق مع

Berkeley, Passive Obedience E. D by A . Aluce . T . E . Jessap, (١)
London S . I , P . 17

العقل والضمير فإنه الاستسلام الصبور للعقوبات التى فرضتها السلطة المدنية على اهمال وخرق القانون هذا هو ما يسمى بالولاء ، أما استخدام القوة والعنف فى مقاومة تنفيذ القانون أو منع توقيع العقوبات المفروضة من قبل السلطة المدنية ، فهو ما يسمى بالتمرد^(١).

يؤكد باركلى أن الولاء للسلطة المدنية واجب أخلاقى ، أما التمرد فهو بالمعنى الدقيق للكلمة رذيلة أو خرق لقانون الطبيعة ، وحتى لا تحدث الرذيلة يجب الإلتزام المطلق بالأوامر السلبية فى قانون الطبيعة مثل « لا تقترب الزنا » « لا تقاوم السلطة المدنية السامية » فهذه الأوامر السلبية يجب الخضوع لها خضوعاً سلبياً مطلقاً .

وهنا قد يثار السؤال بصدد مصدر الإلتزام المطلق فيحدده باركلى قائلاً : إن هناك روحاً حاكماً عالماً بكل شىء ، وهو الذى يستطيع أن يجعلنا وإلى الأبد فى سعادة أو فى شقاء ، وما يلزم عن هذا بوضوح أن الامتثال للإرادة الإلهية وغيض النظر عن أى امتياز دنيوى هو القانون الوحيد الذى يجب أن يحكم به كل إنسان أفعاله متى كان هذا الإنسان يفعل وفقاً لمبادئ العقل . . . إن الله وحده هو خالق وحافظ كل الأشياء وهو بلا شك المشرع الأعظم للعالم ، فالبشر وبكل روابط الواجب ملزمون بطاعة قوانينه^(٢) . لأنها تعبير عن الإرادة الإلهية والإلتزام المطلق بها يؤدى إلى خير الفرد بل وإلى خير البشرية جمعاء .

ذلك أن مسعى الإنسان فى الحياة متجه إلى إدراك الخير وتجنب

Ibid, S . 3 , P . 18

(١)

Ibid, S . 6 , P . 20

(٢)

الشر ، وهذا يدل على أن هناك غاية يتجه إليها الفعل الإنسانى ، ولكن تحقق هذه الغاية رهن بالإرادة الإلهية وحيث إن الله كائن خير لا متناهى فإن غايته هى الخير ، ولكونه كاملا فإن الخير الذى يريده هو خير مخلوقاته ، ومن ثم فإن التمايز بين أفعال البشر عند الله لا يستند إلى شىء عدا امثال أفعال البشر للقوانين الإلهية التى هى مرشد لأفعالنا ، تهدينا إلى الغاية الإلهية التى هى الخير وهى لا تخص إنسانا أو أمة بعينها بل إنها لكل البشر فى كل العصور وفى كل مكان .

وبهذا تكون الوسيلة لبلوغ هذه الغاية التى هى الخير هى ملاحظة قواعد أو قوانين أو قواعد أخلاقية ، وهذه القوانين فى طبيعتها الخاصة متجهة بالضرورة لتحقيق خير البشرية^(١) ذلك أن هذه القوانين مرتبطة بالإرادة الإلهية ، لأن من يريد الغاية يريد الوسيلة لتحقيق هذه الغاية .

وما يريده الله من غاية هى خير البشرية الذى يتحقق بتوافق أفعال البشر مع القوانين الإلهية « وهذه القوانين هى قوانين الطبيعة وهى قوانين كلية لا تستمد إلزامها من أى قبول أو مصادقة Sanction مدنية بل من مبدع الطبيعة ذاته^(٢) . ولهذا فإن إلزامها إلزام مطلق لذلك إذا كانت الملاحظة الدقيقة لبعض الحقائق كالعدالة مثلا توضح أن العدالة ترتبط بالخير الكلى ويلزم عن ذات المبدأ أن الولاء هو فضيلة أخلاقية ، ومن ثم فإن الخضوع للقوة المدنية خضوع لقانون الطبيعة^(٣) . ويلزم عن مخالفة قانون الطبيعة دولة الفوضى والبؤس . . ومن ثم

Ibid, S . 10 , P . 22

(١)

Ibid, S . 12 , P . 23

(٢)

Ibid, S . 15 , P . 25

(٣)

يصبح من الضروري لكل قوى المجتمع على تعددها أن تترابط معا وفقا لاتجاه واحد وإرادة واحدة، أى وفقا لقانون المجتمع . . . ذلك لأن الخضوع للسلطة المدنية مع ممارسة كل الفضائل الأخرى يؤدي بالضرورة إلى خير البشرية . . . إن الخضوع السلبي للسلطة المدنية هو واحد من قوانين الطبيعة^(١) أو قوانين الاخلاق .

ويبرر باركلي لماذا يكون الخضوع السلبي للسلطة المدنية واجبا اخلاقيا فيقول : « إن الحكومة المدينة هي نفسها المصدر الأساسى تحت السماء لتقرير أو صياغة قواعد الأخلاق للبشر، وتلك القواعد لا يمكن أن توضع موضع تساؤل^(٢) ولهذا فإن الولاء للسلطة المدنية هو شرط ضرورى للمجتمع المنظم وإلا سادت الفوضى وانتشرت الرذيلة التى هى التمرد على الحكومة وقوانين المجتمع » لهذا فإن الشعب يجب أن يلتزم بالخضوع للسلطة المدنية طالما وأن أية مقاومة أو عدم اتفاق سيؤدى بلا مناص إلى إضعاف وتفكك المجتمع^(٣). هذا فضلا عن الخطأ الناتج عن مقاومة السلطة المدنية السامية، ليس خطأ اقترفه المتمردون ضد السلطة المدنية، ولكنه خطأ اقترف ضد مبدع الطبيعة ذلك أن مقاومة السلطة المدنية هى تحد ومخالفة لقانون مبدع الطبيعة ذلك القانون الذى يلزمنا به العقل ويجعله مجاوزا لأى تبرير أو تفسير^(٤).

وبهذا ينفى باركلي أن يكون الخضوع السلبي للسلطة المدنية عبودية. بل يجعل منه شرطا لاتساق أفعال البشر. وقانون مبدع الطبيعة لأن

Ibid, S . 16 , P . 25 (١)

Ibid, S . 17 , P . 26 (٢)

Ibid, S . 20 , P . 27 (٣)

Ibid, S . 37 , P . 37 (٤)

القوانين الإلهية يجب أن تكون مطاعة .

ومن ثم يؤكد باركلي على أهمية الطاعة أو الخضوع السلبي ويميز بينه وبين الخضوع الإيجابي لأن الخضوع الإيجابي ربما يؤدي إلى ارتكاب الخطأ أى إلى التمرد لأنه خضوع محدود ، هذا بالإضافة إلى أن قواعد الأخلاق الإيجابية وقواعد الأخلاق السلبية من طبيعة مختلفة، فقواعد الأخلاق الإيجابية تسلم بالحدود والاستثناءات ، أما قواعد الأخلاق السلبية فالزامها الزام مطلق ، وعلى هذا ففى الخضوع الإيجابي ثمت خرق للقانون يمكن أن يحدث ، أما فى الخضوع السلبي فهو خضوع مطلق ولا خرق للقانون إطلاقا .

وبهذا أجهض باركلي حرية الإنسان تحت شعار الاتساق مع القانون الإلهي ، لأن القانون الذى صاغته الحكومة المدنية لا يمكن أن يوضع موضع تساؤل، فهى السلطة الوحيدة تحت السماء لتقرير القانون للبشر .

وبذلك ينكر على الشعب حق التمرد أو المقاومة لأن من يقاوم إنما يقاوم الإرادة الإلهية ، والتمرد رذيلة ينتج عنها مجتمع الفوضى . وبهذا كان باركلي فى مواجهة لوك الذى أقر حق الثورة وهى بطبيعتها مجاوزة للتمرد الذى يخشاه باركلي .

أو كما يقول لوس فى تقديمه لرسالة باركلي عن الخضوع السلبي : إن هذه الرسالة كانت موجهة ضد نظرية حزب الأحرار Whig عن الولاء المحدود أو المشروط كما كانت تحذيرا ضد النتائج العملية الممكنة لنظرية الأحرار^(١) التى كانت بمثابة القوى الدافعة لقوى الإنسان وتأكيد

حقه فى الحرية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، ومن ثم كانت حركة التطور شاملة جميع أبعاد المجتمع ، وما كان لذلك من تأثير على القيم الأخلاقية فى المجتمع بحيث أنزوت القيم الدينية لتحل محلها قيم تتماشى مع تطور العصر ولم يعد ينظر لأفعال البشر على أنها معلولة لله بل على أنها معلولة للإنسان، ومن ثم كانت قضية الحرية هى أبرز قضايا ذلك العصر بهدف استبعاد كل قيد على حرية الإنسان سواء كان قيذا دينيا أو اجتماعيا ، وبذلك كان باركلى فى مواجهة هذا العصر يدعو لخضوع الإنسان للسلطة المدنية السامية لأنه فى ذلك خضوع للإرادة الإلهية ومن ثم يكون الشر لازما عن ممارسة الإنسان لإرادته والخير مردود لخضوعه .

(ج) الإرادة الإلهية والإنسان :

إن قيم العصر الحديث لم تطرح من إطار ما هو مجاوز للطبيعة أو من إطار دينى بل من إطار ما هو طبيعى ، ولهذا أصيب المجتمع بهزة فى جميع أبعاده الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، واختلت معاييرها إلى حد أن تصبح الرذيلة وليست الفضيلة هى مصدر الخير العام « فتبدو الرذيلة شيئا جميلا فى اسم قبيح »^(١).

وبهذا فالسعادة ترد إلى الرذيلة والخير ينبع من الشر وذلك من وجهة نظر باركلى يؤدى بالمجتمع إلى الفوضى والتمزق وأن الخير بالنسبة لباركلى يرد إلى إمثال الفعل الإنسانى والإرادة الإنسانية للقوانين المعبرة عن الإرادة الإلهية .

(١) Berkeley, Alciphron Ed . by Aluce and T . E Jessap , Published by Thomas Nelson and Sons , Lodon Paris, New York 1964, D . 2 , P . 69

وذلك هو وجه الإشكال بين باركلي ومفكرى عصره وبشكل خاص برنارد مانديفل* لأن ما هو خير أو شر بالنسبة لهم لا يرتبط إلا بما هو طبعى ، بينما الخير بالنسبة لباركلي مرتبط بالإرادة الإلهية « وغاية الإرادة الإلهية منزّه عن كل شر ، إنها الخير دائما ، إنها خير البشرية جمعاء^(١) يبقى إذن أن الشر مرتبط بالإرادة الإنسانية أى مرتبط بانحرافها وعدم خضوعها للإرادة الإلهية أو قوانين الأخلاق والدين . وهنا يبدو ثمة تناقض عند باركلي ذلك أنه إذا كانت أفعالنا معلولة لله فإن الشر الناتج عن الإرادة الإنسانية معلول لله فيكون الله علة للشر كما هو علة للخير غير أن باركلي ينكر هذا التناقض ويقول : « أن اعتبار الله العلة المباشرة لجميع أفعالنا لا يجعل منه مصدرا للشر أو الرذيلة^(٢) ولكن كيف يمكن أن يقال إن الإنسان يملك القدرة على الفعل الأخلاقي الحر فى حين أن باركلي يؤكد مرارا وتكرارا أن الإرادة الإنسانية ليس لها موضوع سوى تلك الحركة الميكانيكية الضئيلة لأطراق جسمه وعموما تعتبر وجهة نظر باركلي استكمالا لوجهة نظره فى الطبيعة والمجتمع ، فما دامت الطبيعة قد وجدت وتحركت بالإرادة الإلهية وهى مبعث حركة الكون ونظامه واتساقه وثباته ، وكذلك قوانين المجتمع ما هى إلا تعبير عن الإرادة الإلهية يبقى أخيرا أن الفعل الإنسانى والإرادة

* برنارد مانديفل Bernard Mandeville ، ١٦٧٠ - ١٧٣٣ فزيائى ألمانى عاش فى إنجلترا له كتابات فى الأخلاق والمجتمع وأشهرها كتابه رذائل خاصة ، فؤائد عامة Publick benefits Private vices فكان بهذا الكتاب مبررا لكل رذائل العصر عن النفاق والأمانة والخداع والظلم . . . الخ لذلك كرس باركلي المحاورة الثانية من السيفرون لمواجهة آراء منديفل .

(١) Berkeley, Passive Obedience , S . 7 , P . 20

(٢) Berkeley, Three Dialogue P . 237

الإنسانية هى خاضعة بالضرورة للإرادة الإلهية وبذلك يتحقق الخير الإلهى الذى هو خير الإنسان فى كل زمان ومكان، ومن ثم فإن الفوضى والرذيلة فى المجتمع إنما يعنى انحراف الإرادة الإنسانية عن الأوامر الإلهية .

لهذا ولكى يتحقق خير البشرية جمعاء يجب أن يسلك المخلوق البشرى فى الحياة وفقا للطريقة التى أراد الله أن نسلکها ، أى أن يكون هناك ثمة التزام مطلق بقوانين الأخلاق والدين فهى تعبير عن الإرادة الإلهية ذلك أنها « تستمد إلزامها مباشرة من الله أو مبدع الطبيعة »^(١)، لذلك يدعونا باركلى إلى الخضوع السلبى أو عدم مقاومة السلطة المدنية السامية فذلك واجب أخلاقى والتزام مطلق يؤدى إلى الخير بينما المقاومة تؤدى إلى الرذيلة والشر أى إلى الفوضى وتدهور المجتمع ، ذلك أن الشر يستحيل أن يكون مصدرا للخير العام على نحو ما يرى مانديفل الذى يقيم الأخلاق على الضرورة الطبيعية فتصبح الرذيلة وليس الفضيلة مصدر الخير العام ذلك أنه لا يؤمن إلا بالسعادة الحسية ويدعو للحرية الفردية المتحررة من أى قيد عقلى أو دينى ويرى أن الفضائل وهم وهى حيل القساوسة ورجال السلطة ، والفضائل لا يمكن أن تجعل الأمة مزدهرة أو ثرية بل إن الخير العام يقوم على الرذائل الفردية، وبدون الرذائل الفردية لا يتحقق الخير العام أو تزدهر الأمة، فهى المحرك والمجدد الذى يساعد على تطور المجتمع وتقدمه ومن ثم فإن « عملية شرب الخمر يعتبرها الأخلاقيون رذيلة ضارة ولكن هذا التنكير قاصر عن رؤية الآثار الحميدة التى تلزم عنها حيث تزيد

هذه العملية من ضريبة الملت التى تعتبر مصدرا أساسيا لدخل السلطة الملكية وباردياد هذا الدخل يعزز أمان وقوة وعظمة الأمة وكذلك تتطلب هذه العملية عددا هائلا من الأيدى العاملة، مخمر البيرة ، صانع الملت ، حارث الأرض ، تاجر النبات ، الحداد ، النجار ، النحاس ، الصناع المخترعون للآلات اللازمة لهم^(١) » وهكذا سيصل الذين يمتدون برؤيتهم خلال تلك السلسلة الطويلة من الأحداث إلى أن السعادة ناتجة عن الرذيلة وأن الخير ينبع من الشر ذلك أن « الثروات وحدها كافية لأن تجعل الأمة مزدهرة سعيدة، اعطى الناس الثروات وهم سيجعلون أنفسهم سعداء بدون هذا الاختراع السياسى وحيل الفلاسفة التى يسمونها الفضيلة »^(٢).

غير أن هذا فى نظر باركلى تقويض للحياة المدنية بل تقويض للأخلاق لأن الرذيلة يستحيل أن تكون مصدرا للخير العام بل هى تخلق جنسا سقيما فاسدا أخلاقيا ، وهى تدمر الاقتصاد من حيث إنها تقود الناس من المهن الشريفة إلى المشروعات الفاسدة وتجعل سعادة الإنسان مجرد سعادة حسية رغم أن السعادة الحسية هى أبعد ما تكون عن السعادة الحقيقية للروح .

وتلك السعادة لا تتحقق إلا بالالتزام المطلق بالقوانين الأخلاقية أو الأوامر الإلهية فهذا الالتزام هو سبيل الفضيلة والخير لأن كل قانون هو تعبير عن الإرادة الإلهية ، فهى مصدر الإلزام فى كل قانون

Berkeley , Alciphron P . 66

(١)

Ibid , P . 80 .

(٢)

* شافتسبرى Shafesbury ١٦٧١ - ١٧١٣ أهم أعماله بحوث فى الفضيلة ١٦٩٩ .
» يحدد فى هذا الكتاب مصدر الإلزام الخلقى بالعاطفة أو الوجدان فيسمى مذهبه مذهب الحاسة الخلقية .

اجتماعى أو اخلاقى ، لذلك يرفض باركللى رأى شافتسبرى* ذلك أن الإلزام الخلقى عنده لا يأتى من سلطة خارج الذات تصنع وتصوغ مبادئ الأخلاق للبشر سواء كانت سلطة دينية أو اجتماعية ، بل إن مصدر الإلزام الأخلاقى هو قوة الجذب الفطرية التى توجد فى داخل الإنسان وتجعله يقبل على الخير أو الفضيلة لذاتها وينفر من الشر لذاته ، وتلك القوة هى الوجدان وهى مصدر الإلزام الوحيد ، لذلك فإن حب الفضيلة لا يستند إطلاقاً إلى الدين أملاً فى ثواب أو خوفاً من عقاب . بل إن دوافع الفضيلة هى حب الذات والمجتمع معا بهدف تحقيق الخير الخاص والعام معا وليست الفضيلة شيئاً سوى هذا التناسب أو التوازن بين الخير الخاص والخير العام ، وهذا التوازن هو شىء طبيعى ثابت يرد إلى الوجدان الذى تدعمه التربية فيكون صحيحاً أو تفسده فيختل التوازن .

لذلك يهاجم باركللى شافتسبرى حيث لا يجعل ثمة مكان للدين أو الإرادة الإلهية فى تأسيس الأخلاق بل إنه يحط من قيمة الدين كدافع مؤثر فى الفعل الأخلاقى من أجل الخير العام ، إذ ليس للخوف من عقاب الله أو الأمل فى ثوابه أى قيمة كالدافع للفضيلة .

بل أن باركللى يرى أن فصل الأخلاق عن الدين لهو أمر ضار بالمجتمع المدنى ذلك إن « الإنسان حيوان يجمع بين العاطفة والعقل وحيث تقوده العاطفة إلى الشر ويزوده العقل بالوسائل اللازمة لإنجاز هذه الشرور ، ومن ثم فإن استئناس هذا الحيوان ليصبح إنساناً يحس بالعدالة والفضيلة يكون مهيباً للحياة الاجتماعية إنما هو هدف المؤسسات الدينية والمدنية »^(١) ، والدين هو الدعامة الأساسية للدولة ، وتحقيق

الفضيلة والخير العام لا يتحقق إلا بالالتزام المطلق بقوانين المجتمع وقوانين الأخلاق التي هي أوامر إلهية أو تعبير عن الإرادة الإلهية .
ذلك لأن ما يلائم البشرية ليس شيئاً سوى حياة منظمة فاضلة محكومة بالإرادة الإلهية .

الفصل السابع
الله

الفصل السابع

الله

للنظر فى الله عند باركلى غاية وهدف هو الحد من حركة العصر وهذه الحركة تقوم على إستبعاد ما هو مجاوز للطبيعة والاكتفاء بما هو طبيعى ، ولهذا الاتجاه ملامح تتجسد فى غضون مادية هويز وتجريبية يكون ولوك وميكانيكية ديكارت ونيوتن . ومن ثم كان من الضرورى أن يؤكد باركلى وجود ما هو مجاوز للطبيعة ويجعل منه محورا يسند إليه وجود بل حركة وقانون كل أشكال الوجود الطبيعى والاجتماعى والفكرى، ويجعل جميع هذه الأشكال منفعة سلبية فلا فاعلية إلا للروح أو العقل فهذه الأسماء ذات دلالة واحدة إنها تشير إلى الله .

(أ) الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناهى :

ومبرر باركلى فى استخدام هذه الأسماء يرد أساسا إلى التأمل وفكرة التماثل analogy ، حيث يمدنا التأمل بمعنى عن روحى أو عقلى أى كائن مرید فعال، وحيث لا إرادة إلا للروح أو العقل نجد أن إرادة الروح المتناهى وفاعليته محدود فى القدرة على التخيل أى تخيل الأفكار المحسوسة لذلك فإن الأفكار المحسوسة ذاتها يستحيل أن تكون إلا معلولة لإرادة فعالة إيجابية ولا إرادة تتسم بهذه السمة إلا الإرادة الإلهية وحدها، كما أن دوام وجود الأفكار يرد إلى إدراك الذهن الإلهى، والذهن والإرادة هما المكونات الأساسية للروح أو العقل .

لهذا يستخدم باركلى كلمة الروح أو العقل لتشير إلى الله لأنها تعنى

الموجود ذى الفاعلية ، ومن ثم يقول باركلى لهيلاس « طالما وأنا خاضعين للتأثير الخارجى ، فإننا يجب أن نسلم بوجود قوى مستقلة فى وجودها عنا متميزة عن أنفسنا . . . وأنا أقول : إن هذه القوى هى الروح وانت تقول : إنها المادة . . . ولكننى أؤكد أنها الروح ذلك أنه من الآثار أو المعلولات التى تحدث أمامى أستنتج وجود أفعال ، وعن طريق الأفعال المريدة نستنتج أن هناك بالضرورة إرادة وإذا كان للأشياء التى أدركها أو لنماذجها وجود خارج عقلى . ولكون هذه الأشياء أفكارا يستحيل أن يكون لها أو لنماذجها وجود بمعزل عن الذهن understanding لهذا نستنتج وجود الذهن ، والإرادة والذهن يكونان بالمعنى الدقيق العقل أو الروح»^(١).

والعقل أو الروح هو التصور الوحيد لله الذى تنطق بوجوده تلك الصورة الشفافة التى يرسمها باركلى للعالم المحسوس ، حيث الأشياء أفكار ترد إلى فاعلية العقل الإلهى ، وبذلك يبدو باركلى على الضد من نيوتن والفلاسفة ورجال الدين ذلك أن جميعهم يسلمون بوجود المادة واستقلالية العالم عن العقل ، وهم بذلك يسلبون الذات الإلهية من صفاتها أى الإطلاق والفاعلية والعلية والثبات لتكون صفات للمادة أو الطبيعة ، فيجعل نيوتن الله خارج النسق الكونى ، فلا تعمل إرادته فى الكون ، بل تحددت فاعليته ووظيفته بلحظة البداية وانتهى دوره لتمارس العلية الميكانيكية دورها المطلق . لذلك وعلى الضد من نيوتن يرسم لنا باركلى نسقا كونيا يرتبط وجوده بالإرادة الإلهية ولا يقوم بمعزل عن العقل ، ويسلبه باركلى من كل قوة أو علية طبيعية

فلا فاعلية إلا للإرادة الإلهية فهي مصدر وجوده وحركته ونظامه .
لذلك يجعل باركلي من الله الموجود المطلق الوحيد الذى لا يستقل
عن عقله أو إرادته وجود الكون بكل ما فيه ، وما دام الله هو العلة
الوحيدة فالعالم عالمه وحركة العالم ترتبط بإرادته ومن ثم لا مجال
للحديث عن أية قوى أو فاعلية أخرى تستطيع أن تغير أو تحدث شيئا
فى الكون عدا إرادة الله . ولذلك فإن من يقول بوجود المادة والعلة
الطبيعية هو شاك ملحد عدو للألوهية والدين .

ومن ثم يستند باركلي إلى مبدأ الوجود إدراك ليجعل الله هو
الأساس والعالم يؤول إليه ، وعلى هذا ينتفى وجود الجوهر المادى
ولا وجود لجوهر آخر عدا الروح « والروح جوهر واحد بسيط غير
مركب كائن فعال يُدعى العقل من حيث هو الذى يدرك الأفكار وتدعى
الإرادة من حيث إنها هى التى أوجدت أو صنعت الأفكار لذلك
لا يمكن أن يكون هناك ثمة فكرة للروح ذلك أن كل الأفكار أيا كانت
سلبية منفعلة ، كما يعجز الخيال عن تمثيل فكرة الروح^(١) .

(ب) التمايز بين الفكرة والروح :

إن كلمة الروح تدل على شيء حقيقى ولكنه ليس فكرة ولا يشبه
الفكرة « فالروح والأفكار شيان مختلفان تماما بحيث لو تحدثنا عنهما
وقلنا : إنهما موجودان أو إنهما يعرفان أو ما شابه ذلك فيجب ألا نظن
من وراء هذه العبارات أنها تدل على شيء مشترك بين الطبيعتين ،
فلا شيء مشترك أو متشابه بينهما^(٢) ، إن الطبيعة والعقل متميزان

(١) Berkeley , The Principles , S . 27 , P . 52

(٢) Berkeley , The Principles , S . 142 , P . 106

تماما، ويشئى باركلى على آراء اليونانيين لكونها تدعم هذا التمايز، بينما يستنكر رأى لوك لاعتباره فكرة الله فكرة مركبة فيقول : « كيف تكون فكرتنا عن الله مركبة إذا كانت ماهية الله بسيطة غير مركبة »^(١) بل إن الله هو العقل وهو ليس فكرة مجردة أو مركبة... بل هو روح موجودة فعلا متميزة عن كل الأشياء المحسوسة والموجودات الجسمية^(٢) كما أن الله ليس هو الطبيعة الطابعة أو الطبيعة المطبوعة كما يرى اسبنيوزا ، لأن الطبيعة ما هى إلا أفكار محسوسة لا تقوم بمعزل عن الروح ، والقول بأن الطبيعة أفكار لا يحمل أية إشارة إلى التوحد بين العقل وأفكاره لذلك يقول باركلى « لا مشاركة فى مذهبي بين الله والطبيعة أو العلل الثانوية »^(٣)، وعلى هذا يستحيل أن تقوم أية مماثلة بين الفكرة والروح ذلك أن « ما نقصده بكلمة الروح هو هذا فقط الذى يفكر ويريد ويدرك ، فهذا هو وحده ما يعنيه هذا اللفظ »^(٤) فالروح هى الشئ الفعال هى الإرادة ، بينما الأفكار أشياء محسوسة منفعة سلبية ووجودها قائم فى الإدراك فى حين أن الروح هو الذى يريد الأفكار ويدركها ومن ثم لا يمكن تشبيهه بأية فكرة من الأفكار بل إن الروح هو الدعامة التى تقوم فيها الأفكار « هى الموجود ذو الفاعلية والإرادة ولهذا فإن وجودها ليس قائما فى الإدراك بل تُدرك الأفكار وتفكر »^(٥).

(١) Berkeley , Philosophical commentaries S . 177 , P . 24

(٢) Berkeley , Siris, S . 323 P . 148

(٣) Berkeley , Philosophical commentaries , S . 485 P . 61

(٤) Berkeley , The Principles , S . 138 , P . 104

(٥) Ibid, S . 139 , P . 104

وهكذا تكون طبيعة الروح أو ذلك الجوهر الفعال فالروح ذاتها لا يمكن أن تقوم فى الإدراك أى لا يمكن أن تكون مدركة ، بل تدرك فقط عن طريق الآثار والمعلولات التى أوجدتها أو أحدثتها، أما الكائن الفعال فلا يمكن تشبيهه بأية فكرة من الأفكار أيا كانت^(١) مركبة أو فطرية على النحو الديكارتى .

(ج) وجود الله :

مما سبق يبدو عبثا أن نناقش وجود الله من إطار فكرة الله لأننا ليست لدينا أية فكرة عن الله^(٢) ذلك أن وجود الله لا يدرك إدراكا مباشرا ولا نستطيع أن ندرك وجوده إلا عن طريق آثاره أى الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا . أى عن طريق معلولاته « بينما تلك العلة ليست موضوعا للحس ولا يمكن إدراكها بالحواس ، بل نستدل على وجودها بالعقل من آثارها^(٣) ومن ثم فإن معرفتنا بهذه العلة تقاس بتأثير قوة معلولاتها^(٤) .

لذلك يعتقد أن مبدأ الوجود إدراك هو المبدأ الذى يجعلنا أقدر على استنتاج وجود عقل لامتناه من وجود العالم المحسوس أو الأفكار المحسوسة ، وذلك إذا سلمنا بأن العالم المحسوس ليس إلا ما ندركه بحواسنا ولا وجود لشيء وراء الأفكار أو الإحساسات التى ندركها

Ibid, S . 27 , P . 52

(١)

Berkeley, Philosophical Commentaries, S . 782 P . 94

(٢)

Berkeley, The Theory of Vision Vindicated & Explained S . 11,(٣)
P . 256

Ibid, S . 12 , P . 256

(٤)

ولا وجود لأية فكرة أو نموذج للفكرة مستقل عن العقل . وإذا سلمنا بهذه الصورة الحقيقية لوجود الأشياء انتهينا إلى التسليم بوجود العقل لأن الأفكار المحسوسة ليست من صنعى وليست من خلق إرادتى فهى ثابتة واضحة منظمة ومن ثم فهى آثار ومعلولات يستحيل أن تكون علتها إلا إرادة فعالة إيجابية . لذلك فإن وجود الله لا يخضع للإدراك المباشر بل نستدل على وجوده من آثاره المثارة فينا .

لذلك يقول باركلى : « إننى لا أستطيع بعينى أن أرى الإله المستتر إلا أننى قادر على أن أدرك بكل حواسى الرموز والعلامات والآثار والأفعال التى توحى وتدل وتبرهن على وجود إله غير مرئى^(١) لأن ما لا يمكن إدراكه بالحس يستدل وجوده من آثاره وعملياته ، فالآلة التى يصنعها الإنسان تعتبر رمزا وأثرا يشير ويؤكد وجود كائن عاقل مفكر هو مبدع لها . وعلى نفس النحو يعتبر الكون فى مجموعه أثرا ورمزا يشير إلى وجود علة عاقلة هى المبدع الأكبر » ومن الواضح لكل إنسان أن تلك الأشياء التى تدعى الأشياء الطبيعية وهى الأفكار المحسوسة المدركة مباشرة بالحس ، أن هذه الأفكار ليست معلولة للإنسان ولا تعتمد على إرداته بل إن هناك روحا ما أخرى هى التى أوجدتهم ومن العبث أن نقول : إن تلك الأفكار موجودة بذاتها^(٢) لأن أفكارنا منفصلة سلبية ويستحيل القول : إن الفكرة علة لأخرى بل إن هناك سببا آخر متميزا عنهم وعنا .

وبهذا تتحدد لنا الأسس التى تقوم عليها أدلة وجود الله عند باركلى

Berkeley, Alciphron P . 147

(١)

Berkeley , The Principles, S . 146 , P . 107

(٢)

وهى رموزه وآثاره ومبدأ المماثلة analogy ومبدأ العلية .

أدلة وجود الله :

هى ثلاثة ومن الممكن أن نضع لها أسماء تتلائم مع مضمونها :

١ - دليل الرمز

٢ - الفاعلية

٣ - دليل الدوام

الدليل الأول :

فى هذا الدليل يوضح لنا باركلى كيف تكون الطبيعة المرئية رموزا تدل على وجود الله خاصة وأن السيفرون يرى أن ليس هناك دليل مقنع على وجود الله أو أى كائن مفكر ، عدا حديثه إليك أو إلى ويرى أن هذا هو أفضل الأدلة لإثبات الوجود ، فهل نستطيع أن نثبت أن الله يحدث الإنسان حديثا واضحا سواء كان حديثه عن طريق رمز أو صوت مسموع حتى نستطيع أن نقول : إن حديثه دليل وجوده ؟

يرى باركلى أن الله يحدث الإنسان برموز محسوسة خارجية هى موضوعات الرؤية ، فالرؤية هى لغة العيون بها يناجى مبدع الطبيعة عيوننا على الدوام ، ومنذ اللحظة الأولى لوجودنا فى هذا العالم فالطبيعة المرئية هى اللغة البصرية ، وهى جملة الرموز والإشارات التى يتحدث بها الله إلينا ، إنها لغة مبدع الطبيعة ودليل وجوده .

لذلك فإن ما ندركه بالبصر من الأشجار والأنهار بل كل الأشياء المرئية فى الطبيعة هى رموز أو علامات هى « اللغة الكلية لمبدع

الطبيعة»^(١) أى اللغة التى يتحدث بها الروح الحاكم إلينا وهو على وشك أن يطبع فينا تلك الأفكار الملموسة ويثير هذه الحركة أو تلك فى أجسامنا^(٢) ومن ثم فإن ارتباط الرموز بما ترمز إليه من أشياء ثابتة منتظمة يشكل نوعا من المحادثة العقلية ، هى لذلك أثر مباشر للعللة العاقلة . . . لهذا فإن الظواهر الطبيعية التى تنبه الحواس وتفهم بالعقل لا تشكل منظرا بديعا فحسب ولكنها تشكل أيضا محادثة ممتعة مفهومة^(٣)، ومن ثم تعتبر الرؤية لغة مبدع الطبيعة^(٤) ودليل وجوده .

إن الطبيعة كتاب مفتوح يعتقد البعض أن العين ترى فيه المعانى والأشياء ، غير أن العين لا ترى سوى تلك الحروف التى توحى بالمعانى والأشياء ، لهذا فإن موضوعات الرؤية هى بمثابة رموز أو حروف الكتاب بل هى اللغة التى يناجى بها الله عيوننا فى كل يوم وفى كل مكان ولكل البشر ، حيث إن مبدع الطبيعة يعبر عن نفسه دائما أمام عيوننا بهذه الرموز المحسوسة . لهذا يجب أن نسلم أن مبدع الكون يناجى عيوننا كما يناجى أى فرد شخصا آخر عن طريق الحديث واللغة المسموعة أما الله فإن لغته مرئية إنها لغة طبيعية وذلك هو أكبر دليل على وجوده .

وعلى ذلك يجب ألا نخلط بين الرمز المرئى المحسوس عند باركلى والشفرة عند يسبرز ذلك لأن الله عند يسبرز هو علو محايث وذلك أول اختلاف والشفرة هى اللغة السرية الغامضة التى يعلن بها الله عن نفسه

Berkeley, Anew theory of vision , S . 147, P . 231 (١)

Berkeley, The Principles, S . 44 , P . 58 (٢)

Berkeley, Siris, S . 254, P . 120 (٣)

Berkeley, The theory of vision vindicated, S . 38 P . 264 (٤)

فهى الوجود الذى لم يستنفد إمكانياته الخاصة بعد ، أى هى المظاهر أو الموضوعات سواء كانت إنسانا أو جمادا أو حضارة أو تاريخا، لذلك فإن الشفرة هى الوجود الذى يجعل العلو حضورا ، ولكن دون أن يصبح هذا العلو موضوعا من الموضوعات وبذلك يرفض يسبرر أن تكون الشفرة رمزا « لأن الرمز يفترض أننا نستطيع التمييز والفصل بين الموضوعين المتصلين اللذين يفيد أحدهما وهو الرمز معرفة الآخر ، أما الشفرة فالأمر على عكس ذلك ، إذ أنه من المحال فصل الرمز عما يرمز إليه فالشفرة تجعل العلو حضورا »^(١).

لذلك نجد أن هناك أيضا فارقا بين باركلى ويسبرر لأن قراءة الرمز عند باركلى لا تقتضى أكثر من فتح العين فى حين أن قراءة الشفرة عند يسبرر تقتضى اللجوء إلى شفافية وأغوار النفس .

الدليل الثانى :

فى هذا الدليل ينطلق باركلى من التفرقة بين أفكار الحس وأفكار الخيال ليؤكد فاعلية العقل الإلهى ومن ثم دليلا لتأكيد وجوده ، فإذا كان الطبيعة هى الأشياء المحسوسة هى جملة أفكار أو احساسات فإن وجودها لا يقوم بمعزل عن العقل ، ولكن ليس معنى هذا أن الأفكار المحسوسة فعل من أفعال العقل الإنسانى لأن الفاعلية المبدعة تقتضى إرادة فعالة إيجابية وذلك ما لا تتسم به إرادة الإنسان . ترتب على هذا أن فاعلية النفس الإنسانية فاعلية محدودة قاصرة عن أن تكون مبدعة لتلك الأفكار الثابتة المنظمة بل إنها تتوقف عند حد الأفكار المتخيلة التى

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل ، الدار المصرية لتأليف والترجمة ١٩٦٦ ، ص ٢٦٧ .

يلمس من خلالها الإنسان فاعلية ذاته^(١) عندما يتخيل بيتا أو جزيرة... الخ فهذه التخيلات هي تعبير عن فاعليته المحدودة القاصرة ، بينما الأفكار المحسوسة المطبوعة في عقولنا هي من فاعلية العقل الإلهي لأن الإرادة الإلهية إرادة فعالة إيجابية .

وفى هذا يقول باركلي : « إن الأفكار المدركة بالحواس لا تتوقف على ارادتي وعندما افتح عيني في وضوح النهار لا يكون في وسعي أن أحدد الأشياء الجزئية التي تقع أمامي والتي سيقع بصرى عليها ، وهذا فيما يتعلق بحاسة السمع وسائر الحواس الأخرى ، فأفكارها ليست من صنعى ولا تكون من خلق إرادتى ، لذلك لابد أن يكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تتحكم في إنتاج أفكار الحس^(١) لذلك « من المعقول أن توجد الأفكار وتنشأ في روح * مطلق مادام هذا أشاهده يوميا لأننى أدرك في اليوم الواحد عددا هائلا من الأفكار ... التي يطلق عليها الأشياء الواقعية والنتيجة لهذا كله أن هناك عقلا كليا يؤثر في عقلى في كل لحظة من اللحظات بجميع الآثار الحسية التي ادركها، ولما كانت هذه الآثار تبدو أمام عقلى منظمة متنوعة استتج من هذا أن مصدرها أو خالقها لابد أن يكون حكيما قويا خيرا لا أستطيع الإحاطة به^(٢) . وهذا بقدر ما هو دليل على سلبية الإرادة الإنسانية وقصورها فهو

(١) Berkeley, The Principles S . 29 , P . 53

* لا يجب أن يفهم من هذا النص أن اله باركلي كاله افلوطين ، حين يفيض العالم عنه، كما يتضح ذلك من نظرية الفيض ، بل إن العالم عند باركلي هو أفكار أو تصورات للعقل الإلهي وتلك الأفكار يثيرها في عقولنا أو يطبعها على حواسنا، فتكون مدركة لنا ويسمى باركلي هذا خلقا . وباركلي ينكر وجود المادة ويسلب حقيقة وجود أى شيء إذا لم يكن فكرة في العقل .

(٢) Berkeley, Three Dialogues . P . 215

دليل على وجود إرادة لا متناهية وفاعلية خالصة ومن ثم فأفكار الحس ليست صنعة للعقل الإنسانى بل هى مطبوعة فىنا بواسطة الروح المطلق أو الله .

الدليل الثالث :

فى هذا دليل يستدل باركلى على وجود الله من ثبات الوجود ودوامه لأن دوام الوجود يقتضى دوام الإدراك طالما سلمنا بأن الأشياء أفكار لا تقوم بمعزل عن الإدراك ، لذلك يستحيل وجود الأشياء متى كانت غير مدركة أو متى كانت مستقلة عن العقل . لذلك يقول باركلى : لا بد أن يكون هناك عقل آخر توجد فيه الأشياء فى الفترات التى انقطع خلالها عن إدراكها ، وبالمثل أيضا فى الفترات التى سبقت مولدى وفى الفترة التى ستأتى بعد مماتى ، ومادام هذا الأمر صحيحا بالنسبة لجميع الأرواح المتناهية المخلوقة الأخرى فلا بد بالضرورة من وجود عقل آخر أزلى حاضر حضورا دائما ومحيطا بكل شىء وهذا العقل هو الذى يعرف ويدرك جميع الأشياء ويعرضها علينا بصورة تتفق مع ما رسمه من قوانين للطبيعة^(١) » هكذا يبدو دوام الوجود وثباته ونظامه دليلا يؤكد وجود الله .

صفات الله :

الحديث عن صفات الله شأن الحديث عن وجوده نستدل على وجودها بالعقل من آثاره وعملياته أى مما هو مدرك مباشرة بالحس ذلك

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى ص ١٣٩ .

لأن الطبيعة هي جملة آثار تدل على وجود علة مبدعة حكيمة عاقلة مريدة نستدل على وجودها وصفاتها من هذا الترتيب والتسلسل والنظام الثابت فى الأشياء الطبيعية والكمال والجمال والعظمة المدهشة لأكبر الأشياء المخلوقة والتدبير الرائع فى أصغرها حيث يبدو الكل فى تناسق دقيق . . . لذلك إذا نحن تأملنا كل هذه الأشياء وفى الوقت ذاته انتبهنا لمعنى تلك الصفات الواحد ، السرمدى ، الحكيم ، اللامتناهى ، الخير ، الكمال ، سندرك بوضوح أن تلك الصفات تنتمى إلى الروح الفعال الذى يفعل الكل والذى بواسطة فعله تتألف كل الأشياء^(١).

وعلى هذا مادامنا قد سلمنا بوجود الله فإن « نفس الأدلة التى تثبت وجود العلة الأولى تثبت أيضا العلة العاقلة^(٢) ، إن الله موجود عاقل مفكر ، كما تبدو الأرواح المتناهية أيضا مفكرة عاقلة ولكن صفات الله على نحو يخالف صفات الإنسان فهى لا تماثلها إلا فى الأسم ، لذلك فإننا لا نستطيع أن نتصور الصفات الإلهية وذلك مردود إلى قصور وتناهى عقولنا الإنسانية الأمر الذى يحول بيننا وبين التعبير عن حقيقة الصفات الإلهية .

لهذا يشير باركلى فى السفرون نظرية المماثلة analogy ويرى أن كلمة المماثلة تستخدم على نحوين : الأول : مجازى أو تشبيهى metaphorical والثانى : بمعنى النسبة أو التناسب Proper والمعنى الأول مرفوض بالنسبة لباركلى فى الحديث عن صفات الله لأن المعنى المجازى يجعلنا نتصور الصفات الإلهية على نحو إنسانى دون

Berkeley, The Principles, S . 146 , P . 108

(١)

Berkeley, Alciphron, P . 171

(٢)

اعتبار للفارق . لهذا فإن المعنى الثانى معنى التناسب هو المطلوب لأننا هنا لا يجب أن نتكلم أو نطلق صفة على الله بنفس الاعتبار الذى نطلقها به على الإنسان ، وذلك نظرا للاختلاف بين الذات الإلهية والذات المتناهية ، فالله موجود كامل لا متناهى مطلق ، ومن ثم فإننا يجب أن ننظر إلى صفاته من هذا الإطار .

لذلك عندما نقول : إن كل الكمالات التى يمكن تصورهما فى الروح المتناهى هى أيضا موجودة فى الله هذا القول يجب أن يفهم بمعنى أن الكمالات فى الله تخلو من أى نقيصة يمكن أن توجد فى المخلوقات المتناهية ، ولكن لو حاولنا أن نفهم صفات الله بالمعنى التشبيهى المجازى سيكون شأننا فى فهم صفاته شأن ما يفهمه مولود أعمى عن الضوء والألوان^(١) ذلك أن الله روح مطلق ونحن كائنات متناهية . ومن ثم فإن « المعانى التى لدينا عن الصفات الإلهية ناقصة للغاية infinitely inadequate بالنسبة للصفات الإلهية »^(٢).

د - التأمل والإعلاء ومعرفة الله :

لقد رأينا كيف استدل باركلى على وجود الله من آثاره ومعلولاته أى الأفكار المثارة فينا ، والآن نتساءل هل تتطلع الذات الإنسانية بالرغم من التناهى والقصور الذى يشوبها إلى الاتصال ومعرفة الله ؟ أم أن هذا التطلع محض غاية يستحيل عليها التحقق ؟

هذا هو السؤال الذى نبحث له عند باركلى عن إجابة غير إن الإجابة

Ibid, P . 169 & 170

(١)

Berkeley, The new theory of vision vindicated and explained, S . (٢)

6 , P . 254

تقتضى طرح تساءل آخر ، مادام الحس والخيال يستحيل أن يمدنا بأية فكرة أو تصور عن الله ، هل من الممكن أن يكون التأمل هو السبيل إلى معرفة الله ؟ ذلك لأن « الله هو الإرادة »^(١) والإرادة فعل محض أو بالأحرى روح خالص لا يمكن تخيلها ولا يمكن أن تكون محسوسة ، كما لا يمكن أيضا تعقلها ، إذ ليس من الحكمة أن تكون موضوعا للذهن أو موضوعا ممكنا إدراكه^(٢) ذلك أن الكائن الذى يريد هو الكائن الذى لا يمكن تعقله^(٣) وعلى هذا لا يمكن أن يكون لدينا أية فكرة عن الروح الخالص ولكن من العبث أن نضع وجوده موضع مناقشة لأن كل إحساس عندي حادث فى . . . لا يعتمد على إرادتى ويبرهن على وجود الله أى الروح الخالص غير الممتد الذى هو عالم بكل شئ وحاضر فى كل مكان^(٤).

إن الله هو الموجود ذو الفاعلية الخالصة ولكنه ليس فكرة وليس هناك فكرة ما تشبه الله أو تمثل طبيعته ، لهذا يرى باركلي أن « كل موضوع للتأمل لا يدرك عن طريق قدراتنا أو ملكاتنا الناقصة ، فهى لا تمدنا بفكرة الروح أو الجوهر الفعال وإذا كنا سنوجه اللوم لقدراتنا فإنها غير قادرة على إدراك الدائرة مربعا^(٥) لذلك نحن لا نستطيع بعقلنا القاصر أن نتصور أى فعل من أفعال الله إلا إذا كان قد بدأ وتم فى الزمان ، ولكن الله موجود متعال وصفاته وكمالاته لا تقف عند حد ومن أجل

Berkely, Philosophical commentaries, S . 712 P . 87 . (١)

Ibid, S . 828 , P . 99 (٢)

Ibid, S . 499a , P . 63 (٣)

Ibid, S . 838 P . 100 (٤)

Berkeley, The Principles, S . 136 , P . 103 (٥)

ذلك فإن طبيعته لا يمكن للعقول المتناهية أن تفهمها أو تحيط بها ولا وجود لإنسان ماديا كان أو لا ماديا يستطيع أن يحيط بالدقة بالالوهية وصفاتها وأفعالها^(١).

وعلى هذا فطبيعة الله مجهولة بالنسبة للعقل البشرى وليس لدينا أية فكرة عن الله ذلك أننا « نعجز عن تصور طبيعة الله وهو نقص مسلم به بالنسبة لكل موقف وكل شخص^(٢) ، ولكن بالرغم من ذلك » لا يجب أن يكون البحث عنها خللا أو قصورا فى العقل الإنسانى^(٣) ذلك أن البحث « والانحياز نحو الحقيقة هو شغف يتميز به العقل^(٤) » معنى هذا أن البحث عن الروح المطلق أو الله بمثابة غاية للعقل البشرى، لذلك يكون السؤال هل هى غاية ممكنة التحقق أم ممتنعة المتال؟

إن التحقق أو الامتناع يتوقف على الوسيلة فما هى الوسيلة ؟ هل من الممكن أن يكون الاعلاء هو السبيل ؟ لأنه لا الحس أو الخيال يستطيعان أن يمدانا بفكرة عن الله ، ذلك أن كل موضوع للحس هو الأفكار وهى منفعة سلبية ووجودها قائم فى الإدراك أما الروح فهى بعيدة عنهم مغايرة لهم .

وهنا نتساءل ما المقصود بالاعلاء ؟ هل هو كما يرى أفلوطين حيث يقول : « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانبا وصرت كأنى

(١) باركلى : المحاورت الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ترجمة د . يحيى هودى ص ١٧٨ .

(٢) نفس المرجع السابق ونفس الموضع .

(٣) Berkeley, The Princides, S . 135, P . 103

(٤) Ibid, S . 106, P . 87

جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلا فى ذاتى راجعا إليها خارجا من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الفاضل الإلهى ذو حياة فعالة^(١).

وهذا المعنى للإعلاء الذى نجده عند أفلوطين يخالف فى الواقع الإعلاء عند باركلى ، ذلك أن الإعلاء عنده باركلى لا يقوم على خلاص النفس من الجسد ولهذا لم يستخدم باركلى مصطلح Transcendence بل استخدم كلمة Heightening ومن ثم فإن الإعلاء عند باركلى لا يقودنا إلى خلاص النفس من الجسد ولا إلى تلك التجربة الروحية حيث الاتحاد والإدراك المباشر للذات الإلهية على نحو ما نجد عند أفلوطين أو حتى للاتصال كما نرى عند ابن سينا .

بل إن الإعلاء عند باركلى يتضمن صعودا تدريجيا من الملكات الأدنى للنفس إلى الأعلى بحيث تكون الأدنى خطوة تقود وتؤدى إلى الأعلى ، أو كما يقول باركلى : « من خلال التجارب الحسية نعرف أدنى ملكات النفس وننتقل بواسطتها تدريجيا أو صعودا فترتقى إلى أن نصل الملكات الأعلى للنفس فالحواس تزود الذاكرة بالصور التى تصبح موضوعا لعمل المخيلة ومن ثم يتأمل العقل ويحكم فى هذه التخيلات وأفعال العقل هذه تصبح موضوعات جديدة للذهن^(٢) .

(١) أفلوطين : اثولوجيا ارسطاطاليس ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ ، ص ٢٢ .

Berkeley, Siris, S . 303 , P . 140

(٢)

وهذه الموضوعات هي المعانى notions^(١) وهى طبقة جديدة متميزة من الموضوعات تزودنا بها ملكات وأفعال العقل^(٢) لذلك هى ناتجة عن العمل الطبيعى للعقل ورغم أنها لا تظهر فى مرحلة الطفولة المبكرة إلا أنها تظهر مع نمو وتقدم النفس^(٣).

والمعانى عند باركلى هى وسيلة معرفة الروح وعملياتها، ورغم أنه يستحيل أن يكون لدينا فكرة عن الروح أو الكائن الفعال إلا أنه من الممكن أن نقول : إن لدينا معنى عن الروح وأفعالها وعملياتها كالإرادة والتخيل والتذكر ، بالنسبة للأفكار المحسوسة^(٤) .

وهنا نتساءل ما المقصود بالمعنى ؟ أو ما المقصود من القول أن لدينا معنى عن الروح ؟ يقصد باركلى من ذلك « إننا نعرف ونفهم معنى كلمة الروح أى أن نعرف المقصود بهذا الاسم أى كائن يفكر ويدرك ويريد ، ليس فكرة ولا يشبه الفكرة بل هو الذى يدرك الأفكار ويريدها ويتعقلها فهذا هو ما يعنيه لفظ الجوهر الروحى وهو المقصود بالمعنى إلا أننا لا نستطيع أن نثبت أو ننكر أى شىء عن الروح^(٥) ذلك أن المعنى هو مجرد فهم الاسم ولكنه لا يشير أو يكشف حتى عن طبيعة أرواحنا المتناهية بل يشير فقط إلى عملياتها بالنسبة للأفكار من الإرادة والإدراك والتخيل .

(١) Ibid, S . 308 , P . 142

(٢) Ibid, S . 297 , P . 137

(٣) Berkeley, Sermons Ed . by A . ALyce . T . E . Jessap, Londn.
New York, 1964, P . 131

(٤) Berkeley, The Principles S . 27 , 89 , 142 P . 52 , 79 , 106

(٥) Ibid, S . 27 , 138 , 139 , 140 , 142 , P . 52 - 106

ولما كان الله روحا مطلقا نقول : إن لدينا معنى عن الله بالنسبة للمعنى الذى عندى عن نفسى ولكن مع اعتبار الفارق لأن الله إرادته مطلقة وفاعليته خالصة لا متناهية ، ومن ثم فالمعنى قاصرة ناقصة للغاية لا تستطيع أن تقول لنا ما هى طبيعة الروح المطلق أو الله على نحو ما تكشف لنا الأفكار طبيعة الأشياء المحسوسة ؟

إن المعنى ناقصة لأنه يستحيل على عقولنا المتناهية أن تدرك طبيعة الروح أو تحيط بالالوهية وأفعالها . ولذلك يقول باركلى : « إذا توقعنا عن طريق ملكاتنا والاتساع فى استخدامها وإضافة حقل جديد لميادنها أن نعرف الروح كما نعرف المثلث فإن هذا وهم يبدو فى تهافته كتهافت قولنا : إننا نأمل فى يوم ما أن نرى الصوت^(١) .

وعلى هذا « فإننى اعترف بأنه ليست لدى أية فكرة لا عن الله فحسب بل عن أى روح آخر ، لأن الله والأرواح موجودات تتميز بفاعليتها المحضة . . ولكن إذا أخذت كلمة فكرة بالمعنى الواسع لاستطعت أن أقول : إن نفسى تمدنى بفكرة مماثلة لله ، مع أنها فكرة ناقصة أو قاصرة للغاية ذلك لأن كل ما لدى من معنى عن الله أحصل عليه عن طريق التأمل فى نفسى أو ذاتى مع الإعلاء بقدراتها وإزالة كل ما يشوبها من نقص وعلى هذا فلدى فى نفسى فكرة ما عن الله وهى فكرة ليست سلبية خالية من الفاعلية بل فكرة مفكرة فاعلة ، لذلك على الرغم من أننى لا أدرك الله عن طريق الحس إلا أن لدى معنى notion وإدركه عن طريق التأمل والتفكير^(٢) .

Ibid, S . 142 , P . 106

(١)

Berkeley, Three Dialogues . P . 232

(٢)

وبذلك يؤكد باركلي قصور العقل البشرى عن إدراك حقيقة وطبيعة وجود الله ، ومبرر ذلك على نحو ما رأينا أن المعنى الذى لدينا عن الله إنما يتم الحصول عليه من خلال التأمل والإعلاء وفكرة المماثلة ، معنى هذا أنه معنى إنسانى قاصر لأنه معنى عن النفس الإنسانية وعملياتها انظر من خلاله إلى الله مع اعتبار الفارق ومن ثم فهو معنى قاصر إذ كما يقول باركلي : « إن العقل الإنسانى المجتهد للوصول إلى الغاية القصوى يمكنه فقط أن يصل إلى لمحات أو ومضات ناقصة^(١) .

لذلك يدعونا باركلي فى نهاية كتابه الحلقات ويؤكد أننا فى هذه الحالة الفانية يجب بالضرورة أن نرضى بهذه اللمحات المتاحة لنا ، وأن نسعى من خلالها إلى الأفضل^(٢) » لأن طبيعة الله لا متناهية وهى فوق معرفتنا^(٣) ذلك لأن عقولنا فى طبيعتها الخاصة ليست ضعيفة فقط ولكنها ناقصة ومشوشة... وهذا شئ أوضح من أن يحتاج إلى دليل^(٤) .

ومن ثم لا وصول ولا إتصال على نحو ما يرى افلوطين « إنه يستحيل علينا الوصول إلى معرفة شئ فى هذه الحياة فإمكانياتنا محدودة وملكاتنا قليلة والطبيعة لم تهئ لنا فرصة التأمل النظرى كما ينبغى^(٥) » ذلك أن الأرواح الإنسانية مثقلة بهذا الوسط المحسوس ، وخلال هذا الوسط تعجز العين الحادة البصر عن الرؤية بوضوح وإن

Berkeley, Siris, S . 337 P . 153 (١)

Ibid, S . 367 , P . 164 (٢)

Berkely, Sermons P . 132 (٣)

Ibid, P . 135 (٤)

(٥) باركلي : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلوفوس ، ص ١٣٣ .

كان عن طريق الجهد غير العادى يمكن للعقل أن يتغلب ويقهر هذا الظلام ، إلا أن الوسط الحسى سريعا ما يجذب النفس إلى الخلف ويخضعها للطبيعة الحيوانية التى هى قيда لها . وإذا حاولت النفس مرة أخرى وسط هياج أو ثورة التخيلات العنيفة والعواطف القوية أن تقفز صاعدة إلا أن ثمة ردة أو نكسة ثانية تنجح سريعا فى هذه المنطقة من الظلام «^(١) وبانتفاء قدرة النفس على التجرد ينتفى الشرط الأساسى للاتصال والمعرفة .

لهذا فإن مبدأ بروقلس* الذى يعرضه باركلى فى كتابه الحلقات فقرة ٣٣٣ ، لو أخذنا هذا المبدأ من حيث ظاهر النص وكما هو معروض فإن باركلى بالضرورة على النقيض منه لا يلتقى معه ، ولو كان باركلى أخذنا بهذا المبدأ لناقض نفسه لأن الإنسان إذا كان مركبا من جسم وروح متصارعين إلا أن باركلى لا يؤكد قدرة الروح على المفارقة ، ولهذا فهو يدعونا إلى الرضى باللمحات العقلية الناقصة بوصفها الشيء المتاح فى هذه الحياة الناقصة الفانية .

إلا أن جون ويلد يرى رأيا آخر فى اقتباس باركلى هذا المبدأ ، حيث

(١) Berkeley, Siris, S . 340 , P . 154

* يقول بروقلس : « إن النفس إذا اتجهت إلى الخارج فإن ما ستصل إليه هو الظلال وصور الأشياء ، ولكن إذا رجعت إلى ذاتها ستكتشف وتدرك ماهيتها، غير أنها فى البداية تعرف ذاتها فقط ولكن كلما تتقدم نحو الداخل تكتشف العقل وكلما استمرت أكثر فأكثر فى التقدم إلى أعماق أعماق محراب النفس فإنها ستأمل المبدأ الأول وصعود النفس نحو الألوهية واقترابها واتصالها بالكائن الأسمى الذى يعلو جميع الكائنات هو أعظم الأفعال الإنسانية وإذا ما وصلت النفس فى صعودها إلى المبدأ الأول ستنتهى رحلتها وتستريح وهذا هو مبدأ بروقلس .

يطرح تأويلاً يستند فيه إلى الربط بين المبدأ ومذهب بروقلس. ككل من إطار كتابه « تعليق على لاهوت افلوطين » بحيث ينتهى إلى عكس ما يكشف عنه ظاهر المبدأ ذلك أنه يؤكد أن العقل عند بروقلس يعانى ويجاهد من أجل الوصول ولكنه لن يصل لأن ما هو مطلق لا يمكن معرفته ويستحيل الوصول إليه وهو يستند فى ذلك إلى قول بروقلس : « الحب يقودنا خلال الجمال إلى الحقيقة ، والحقيقة تكشف لنا العالم المعقول ولكن العقيدة وحدها هى التى تكشف لنا ما هو مطلق . . . لأن المطلق نفسه لا يمكن معرفته »^(١).

وذلك يبدو باركلى ثابتاً متسقاً من بداية أعماله إلى نهايتها مسلماً بأن عقولنا متناهية وقدرتنا محدودة ومهما كانت محاولات الإعلاء لإزالة ما يشوبها من نقص أو عيب إلا أن الإعلاء ينتهى بنا عند حد المعانى وهى لمحات قاصرة للغاية تلائم الإنسان بوصفه كائناً مركباً من جسم وروح ، ويمكن تسمية المعانى أيضاً « نور العقل أو الطبيعة »^(٢) الذى يحوطه الغموض والتشوش ويجعله قاصراً ويحول بينه وبين الحقيقة .

وعلى هذا يقول باركلى : « إنا على يقين أن الله موجود مع أننى لا أدركه وليس لدى أى حدس عنه ، وهذا ليس بالأمر الصعب إذا فهمنا فهماً صحيحاً ما نعنيه باليقين »^(٣) بل إذا اخترنا ما نعنيه بكلمة معرفة^(٤) وبذلك تبدو للنص دلالة قوية لأن المعرفة مجرد فهم معنى الأسم بالمماثلة ، كما أن يقين النفس والإثبات هو اليقين الحسى وهو

J . Wild , G . Berkeley, P . 467

(١)

Berkeley, Sermons, P . 130

(٢)

Berkeley, Philosophical commentaries, S . 813, P . 97

(٣)

Ibid, S . 576a , P . 72

(٤)

اليقين الحقيقى ، إنه يقين الأفكار المحسوسة ، أما بالنسبة للقاصد البابوى أنا أكون على يقين بدون نفى أو إثبات «^(١) ترتب على هذا أن حقيقة الروح المطلق تتجاوز كل قدرة للعقل البشرى .

لذلك نرى أن ما يهدف إليه باركلى من فلسفته ليس سوى التسليم بوجود الله بوصفه العلة الوحيدة المطلقة الفعالة فى الكون والتى لا يستقل الكون عن إرادتها . ومن ثم نسلم بوجود الله إستنادا إلى آثاره ومعانى النفس وفكرة المماثلة ، أما الكلام عن طبيعة الألوهية فهذا هو المحال ، ذلك أن الكائن الإنسانى كائن متناهى مركب من الجسم والروح الأمر الذى يحول بينه وبين الحقيقة ، وهنا يثار السؤال ما المبرر من التسليم بوجود موجود دون القدرة على تعقله ؟

إن الاجابة على هذا السؤال محور جيد للنظر بين باركلى وكنط .
وذلك هو موضوع الفصل الثامن .

الفصل الثامن

باركلى وكنط ووجود الله

الفصل الثامن

باركلى وكنط ووجود الله

إن مرادى فى هذا الفصل هو الكشف عن الأبعاد الاجتماعية والسياسية الفكرية التى تكمن خلف الأفكار الميتافيزيقية عند باركلى وكنط ، ذلك أن الفيلسوف ليس بمعزل عن المجتمع ومن ثم ليس بمعزل عن حركة الواقع ، فهو مؤثر ومتأثر ، فهو مؤيد أو رافض ، ورفضه أو تأييده هو ما يعبر عنه نسقه الفلسفى .

ومن ثم فإن كل فكرة فلسفية ما وجدت عن توارد فى الخواطر ، بل عن عمق فى الرؤية وارتباط بالواقع وإحساس به ومعايشته بل ومعاناته .

لهذا ما طرحت فكرة فلسفية إلا عن قصد وهدف محدد رفضاً أو تأييداً لحركة الواقع .

ومن إطار هذه الرؤية أود أن أرى مبررات التسليم بوجود الله دون القدرة على تعقل هذا الوجود عند باركلى وكنط ، وما هو الهدف من تلك الفكرة فى إطار حركة الواقع الاجتماعية فى القرن الثامن عشر ؟ ذلك لأننا إذا نظرنا إلى الفلسفة كمجرد تاريخ فإننا لن نصل من وراء هذا التاريخ إلى أية نتيجة إيجابية^(١) .

وقد وضح لنا فى فلسفة باركلى ، كما يبدو أيضاً من فلسفة كنط أن التسليم بوجود الله قائم فى المذهبين ، غير أن مبرر التسليم بوجود الله

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيية ، ترجمة د . نازلى اسماعيل « المقدمة »

عند باركلى ذو هدف مغاير لما يصبو إليه كنط .

ولكن قبل أن نحدد تلك الأهداف المتباينة وأثرها على أبعاد الوجود والمعرفة والمجتمع ، يجب علينا تفاديا للخلط والغموض أن نوضح أولا أى نوع من الوجود ينسحب عند كنط على وجود الله ؟ وهل الله عند كنط حاضر فى كل مكان ، عالم بكل شىء ؟ وهل هو علة كل ما يحدث فى هذا الكون ، ولا وجود لشىء بمعزل عنه على نحو ما يرى باركلى ؟ أم أن وجود الله مجرد فكرة أو مصادرة فى العقل تنظيمية على مستوى العقل النظرى ، تكوينية على مستوى العقل العملى ولكنها لا تتجاوز كونها مسلمة أو مصادرة للعقل العملى .

يلتزم كنط بالرأى الثانى ويرفض الأول وكتابه نقد العقل النظرى ونقد العقل العملى يحددان مبررات الرفض . وعلى هذا يتكون هذا الفصل من ثلاثة أجزاء :

أولا : سأعرض مجرد سرد لرأى كنط فى وجود الله ومعرفته من خلال كتابه نقد العقل النظرى وقضية الأخلاق .

ثانيا : محاولة الكشف عن مبررات كنط من رأيه فى وجود الله ومعرفته ومغزى أفكاره هذه وأهدافها .

ثالثا : تحديد وتفسير أهداف فلسفة باركلى عموما ثم التخصيص على ذات الفكر والهدف منها .

أولا : رأى كنط فى وجود الله ومعرفته :

إن كل وجود قابل للمعرفة والإدراك عند كنط هو الوجود المتعين فى المكان والزمان وذلك يلزم عنه بالضرورة أن شروط المعرفة النظرية

يستحيل تطبيقها على الله وأن الله ليس موضوعا للمعرفة ذلك أن معرفتنا تستمد من منبعين رئيسيين فى العقل : الأول ملكة الحساسية ، وهى قوة تقبل الانطباعات أو الإحساسات ، والثانى ملكة الفهم وهى القوة التى بواسطتها تعرف هذه الإحساسات ، أى أن الفهم قوة معرفة وهو القوة التى بواسطتها تعرف هذه الإحساسات ، أى أن الفهم قوة معرفة وهو القوة المنتجة للمقولات ، والحدوس والمقولات يشكلان كل عناصر معرفتنا ، من خلال الحساسية يكون الموضوع معطى لنا والحدوس لا يمكن أن تكون إلا حسية ، ومن خلال الفهم نفكر فى الموضوع ، موضوع حدسنا الحسى ، وعلى هذا فإننا فى عملية المعرفة لا يمكن التمييز أو المفاضلة بين هاتين الملكتين ذلك أنه بدون الحساسية الموضوع لا يمكن أن يكون معطى ، وبدون الفهم لا نستطيع التفكير فى الموضوع ، لذلك فإن المقولات بدون الحدوس جوفاء والحدوس بدون المقولات عمياء ، معنى هذا أن العقل لا يمكن أن يعرف بدون الربط بين الحدوس والمقولات^(١).

إن الحساسية تقدم لنا الحدوس التى بدونها تكون معرفتنا وهمية فارغة والفهم يقدم لنا المقولات وبدونها لا يكون لمعرفتنا معنى ، ولكن إذا كانت الحدوس تعتمد على الشعور والتأثر فإن المقولات تعتمد على الوظائف وما يفهم من كلمة وظيفة ليس شيئا سوى الوحدة لعمل تنظيم وترتيب التصورات المختلفة تحت تصور عام واحد ولهذا فإن تصورات المعانى المجردة تعتمد على تلقائية الفكر ، بينما الحدوس تعتمد

Kant, Critique of Pure reason Every man,s Library , 1950 P . 62(١)
& 63 .

على تقبلية الانطباعات الحسية، ولهذا فإن الفهم لا يستطيع أن يجعل أى استعمال آخر للمقولات أكثر من الحكم بواسطتها على الحدوس الحسية^(١)، حيث تربط ما هو متعدد وتوحد ما هو متباين من أجل تشكيل ما ندعوه بالمعرفة التركيبية القبلية، والتركيب هو من عمل المخيلة ولكن تركيب الحدوس المختلفة بموجب المخيلة لا يعطى لنا أية معرفة بدون المقولة وهى التى تعطى هذا التركيب الوحدة. معنى هذا أن معرفة أى موضوع تستلزم المقولة « وبذلك تكون وظيفة الفهم هو أن يعطى الوحدة لمختلف الامثالات فى الحكم . . . وهذه الوحدة هى تصور المعنى المجرد للفهم^(٢) أى المقولة وهى الشرط القبلى لإمكانية معرفتنا بالموضوع ومن ثم يكون « تطبيق المقولات على كل موضوعات الخبرة ذا ضرورة قبلية من خلال المقولات يمكن لموضوعات الخبرة أن تكون فكرا أى معرفة فالمقولات هى التى تزودنا بالأساس الموضوعى لكل خبرة ممكنة ولهذا السبب فهى ضرورية بينما الخبرة لا تستطيع أن تمدنا بصفة الضرورة أو الكلية^(٣)».

وهذا هو الاستعمال المشروع للمقولات كل قوتها هو التفكير أو المعرفة أى تركيب وتوحيد المتعدد المدرك فى الحدس. لذلك إذا امتدت المقولات لتجاوز مجال حدسنا الحسى فإن ذلك بلا جدوى لأنها ستصبح تصورات معاني مجردة خالية من الموضوعات بل مجرد أشكال فكرية خالية من أية حقيقة واقعية^(٤) لذلك فإن الفهم لا يستطيع أن

Ibid, P . 72 & 73

(١)

Ibid, P . 78 & 79

(٢)

Ibid, P . 91

(٣)

Ibid, P . 103

(٤)

يعمل مبادئه القبلية فى شىء آخر أكثر من الاستعمال التجريبي وهو وحده الاستعمال المشروع . ولكن إذا تجاوز الفهم حدود منطقته الخاصة يسقط ذاته فى الآراء الصورية والأوهام ، أى فى منطقة الشىء فى ذاته أو النومين حيث يظن الفهم أنه قادر على التفكير خارج دائرة الحساسية .

ويرى كنت أن هناك معنيين للشىء فى ذاته :

الأول : هو سلب لكلمة ظاهرة ، والثانى : معنى إيجابى حيث يكون النومين موضوع حدس عقلى ، والمعنى الإيجابى موفوض بالنسبة لكنط « لأننا ليس لدينا أى حدس عقلى ، ولهذا يأخذ كنت بالمعنى السلبى^(١) .

والنومين بالمعنى السلبى هو الشىء الذى يجد الفهم نفسه مجبرا على التفكير فيه دون الاستناد إلى الحدس لأن الحدس الحسى حدوده الظاهرة بينما الشىء فى ذاته هو سلب للظاهرة .

وقيمة الشىء فى ذاته بالمعنى السلبى فى أنه خط فاصل يحدد حدود المعرفة اليقينية للفهم حيث ارتباطه الوثيق بالحساسية وعجزه عن إضافة أى شىء إيجابى يجاوز دائرة الحساسية .

وهذا المعنى السلبى للشىء فى ذاته هو الذى يجب أن نسلم به وهو معنى إشكالى لا نستطيع أن نقول عنه أى شىء ممكن ولا شىء مستحيل حيث إننا لا نعرف أى شكل للحدس إلى جانب حدسنا الحسى ، والمقولات لا يمكن تطبيقها على أى موضوع خارج دائرة الحساسية . ونحن لهذا السبب عاجزين عن توسيع دائرة موضوعات

معرفتنا إلى ما بعد الظواهر أو بعد شروط حساسيتنا .

« لهذا إذا سلمنا بوجود موضوعات فكرية خالصة فإنه لا يكون لهذه الموضوعات معنى موضوعى حقيقى »^(١) ومن هذه الموضوعات فكرة النفس والعالم والله أى مبادئ النطق وهى الملكة الثالثة من ملكات العقل وتسمى ملكة المبادئ .

وهنا يثار السؤال ما هى وظيفة هذه المبادئ ؟ « إذا كان الفهم هو ملكة لتحقيق وحدة الظواهر وفقا للقواعد أو المقولات فإن النطق هو ملكة تحقيق الوحدة بين قواعد الفهم وفقا للمبادئ ، ولهذا فإن مبادئ النطق لا تطبق على الخبرة أو موضوع الحس ، بل إن موضوعها هو المعارف المتعددة للفهم التى تعطيها مبادئ النطق وحدة قبلية هذه الوحدة يمكن أن تدعى وحدة عقلية ، وهذه الوحدة مختلفة تماما فى طبيعتها عن الوحدة التى يمكن تحقيقها بواسطة الفهم^(٢) ذلك لأن هدف النطق هو حمل الوحدة التركيبية المتحققة بالمقولات حتى نصل إلى اللامشروط وتبلغ المطلق من كل وجه ومن كل حال .

وتتم هذه الوحدة من خلال الأقيسة الثلاثة : حيث تتم الوحدة المطلقة للذات أو الأنا المفكر بعد سلسلة طويلة من الأقيسة الحتمية تنتهى إلى موضوع لا يكون هو نفسه محمولا . وتتم الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظواهر الموضوعية عن طريق القياس الشرطى المتصل ، حيث نعلق فيه مشروطا على شرطه حتى ننتهى فى النهاية إلى فكرة العالم باعتبارها المجموع المطلق للظواهر الطبيعية . وعن طريق القياس

Ibid, P . 205 & 206

(١)

Ibid, P . 213

(٢)

الشرطى المنفصل تتم الوحدة المطلقة لجميع موضوعات التفكير بصورة عامة أى نصل إلى فكرة الله ، والله هو موضوع علم اللاهوت .

وهذه الأفكار هى تصورات معانى مجردة منبعها الحقيقى هو الفهم لأن النطق أو العقل لا يقوم فعلا بإنتاج أى تصور معنى جديد ، بل إنه يحرر تصورات المعانى المجردة للفهم من التحديد المحتوم للخبرة الممكنة ، ومن ثم يسعى ويجعله يتجاوز كل ما هو تجريبى أو يتجاوز كل خبرة مع أنه لا يزال مرتبطا بها . . . ومن ثم يقوم العقل بتحويل المقولة إلى فكرة مفارقة وهذه الفكرة لها قدرة على إتمام الوحدة المطلقة للتأليف التجريبى ، وذلك عن طريق تصعيده إلى اللامشروط الذى لا يوجد فى الخبرة بل فى الفكرة . . ولهذا فإن الأفكار المفارقة هى فعلا لا شىء عدا المقولات وقد امتدت حتى تبلغ اللامشروط ولكن جميع المقولات تكون مفيدة لهذا الغرض بل تلك التى منها فقط يشكل التركيب سلسلة^(١).

واللامشروط وحده هو الذى يبحث عنه العقل ، يكون متضمنا فى الوحدة المطلقة أو الكلية المطلقة للسلسلة ، ولكن هذا التوحيد المطلق هو ذاته ليس إلا فكرة أى أن الفكرة ليست تصور معنى عام لموضوع بل إنها فقط الوحدة التامة للمعانى العامة ، ومن ثم لا يجوز استعمال الأفكار الترنسند نتاليه كأفكار إنشائية وإذا استخدمت هذه الأفكار بشكل إنشائى فإن ذلك هو منبع الوهم^(٢) إن هذه الأفكار ليست مبادئ إنشائية بل تنظيمية من أجل الوحدة النسقية ، ولهذا نكون واهمين إن

Ibid, P . 251

(١)

Ibid, P . 374

(٢)

تصورنا أننا إذا سلمنا بموجودات مثالية نكون قد وسعنا معرفتنا بموضوعات جديدة مجاوزة لكل خبرة ممكنة لأن ما يتجاوزه العقل هو الوحدة التجريبية لموضوعات الخبرة حتى ينتهى بها إلى الوحدة المطلقة وهذا التوحيد المطلق ليس إلا فكرة لهذا فإن الوجود الذى نعزوه للفكرة « وجود صورى وليس موضوعيا »^(١).

ومن ثم فإن هذا التصور المتعال الوحيد والمحدد لله هو تصور عقلى، لذلك ولا يستطيع العقل أن يؤكد الصحة الموضوعية له وكل ما يصل إليه العقل هو فكرة هذا الشيء الذى تعتمد عليه الوحدة الضرورية والمطلقة لكل خبرة وهذه الوحدة مطلب ضرورى للعقل « وعلى هذا فإن الموجود الذى يطالب به العقل هو بلا ريب مجرد فكرة ومن ثم فهو لا يمكن أن يكون شيئا فى ذاته واقعا إطلاقا^(٢) وليس لدينا أى أساس للتسليم بموضوع لهذه الفكرة والعقل لا يملك أى موضوع يتجاوز حدود الخبرة الممكنة ، وبهذا ينتهى كمنط إلى أن فكرة الله يستحيل أن تكون فكرة خالقة أى فكرة إنشائية، وما هى إلا مجرد فكرة تنظيمية صورية فى العقل .

لذلك فإن كل محاولة لمعرفة وجود الله تبدو بالنسبة لکنط عبثا لا طائل منه لأنه لا وجود موضوعى لفكرة الله وما هى إلا فكرة صورية يستحيل البرهنة عليها .

وهذه الاستحالة استحالة نظرية يمكن تجاوزها فى إطار آخر للعقل حيث تكون القيمة الحقيقية لهذه الأفكار مرتبطة باهتمامنا العملى .

Ibid, P . 390

(١)

Ibid, P . 393

(٢)

وعن العقل العملى يقول كنط : « أقصد بالعملى كل شىء ممكن من خلال الحرية »^(١) حيث الإرادة الخيرة ، وهى إرادة العمل بمقتضى الواجب أو الأمر الأخلاقى المطلق بغض النظر عن النتائج والأمر المطلق يحدده كنط فى صيغ ثلاث :

- (أ) أعمل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة .
 - (ب) اعمل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك أو اشخاص الآخرين كفاية لا وسيلة .
 - (ج) اعمل بحيث تكون إرادتك هى الإرادة المشرعة الكلية .
- ومتى كانت الإرادة مشرعة للقانون كانت بالضرورة إرادة حرة ، وهنا يبدو ثمة إشكال لأن العالم المحسوس تحكمه مقولة العلية، والضرورة ضد الحرية ، غير أن الإرادة يجب أن تتسم بالحرية والاستقلال الذاتى حتى تكون إرادة مشرعة للأمر المطلق .
- وحل الإشكال عند كنط هو النظر إلى فكرة الحرية على أنها مسلمة من مسلمات العقل العملى ، ومن ثم فهى حرية نominative أى ذات طابع معقول مفارق للزمان ، لهذا فإن الإرادة الحرة مفارقة لا تختلط بالوجود الطبيعى المحسوس الخاضع للقوانين الإلهية ، ولا وجود لها إلا فى عالم غير حسى أى فى عالم معقول .

معنى هذا أن الذات الإنسانية تعتبر من جهة ظاهرة خاضعة للزمان ومن جهة أخرى تعتبر شيئا فى ذاته مفارقا للزمان وعلى هذا « فنحن أحرار بالنظر إلى ذاتنا المطلقة المعقولة العالية عن الزمان ، ونحن مجبرون بالنظر إلى ذاتنا الحسية التجريبية التى تخضع للعلية فى نطاق

الزمان^(١).

وفى إطار الذات المعقولة المفارقة للزمان تكون الإرادة الحرة المشرعة للقانون أو الأمر الأخلاقي المطلق ، وبهذا تكون الحرية هى السبيل إلى العالم المعقول عالم الخير الأقصى « والخير الأقصى هو كمال الإرادة من جهة وكمال اللذة من جهة أخرى... ولكن التوافق بين الخير الخلقى والخير الطبيعي إنما هو وقف على المطلق وحده وأما بالنسبة للإنسان فإن الصلة بين الفضيلة والسعادة تثير من جانب العقل العملى تناقضا هاما... ينحصر فى إننا نلاحظ من جهة أنه لا ينبغى للسعادة أن تكون هى الباعثة على فعل الخير ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أيضا أن الفضيلة ليست هى العلة الفاعلة للسعادة ، وكنط يرى أن استحالة حل هذا الإشكال هى مجرد استحالة نظرية^(٢). وحلها من إطار العقل العملى يستند إلى شرطين : خلود الروح ووجود إله تتحد فى شخصه الفضيلة والسعادة .

وعلى هذا فالحرية وخلود الروح ووجود الله مصادرات للعقل العملى ، وهذه المصادرات ليست معتقدات نظرية بل فروض أو مسلمات عملية لا يترتب عليها أى اتساع فى معرفتنا النظرية « لأننا لا نعرف بهذا المنوال لا طبيعة النفس ولا العالم المعقول ولا الكائن الأسمى من حيث هم فى ذواتهم »^(٣).

ولكن الحرية وخلود الروح ووجود الله هى الموضوعات الأساسية

(١) د . زكريا إبراهيم كانط مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ص ٢٠٢ .

(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) د . مراد وهبه : المذهب عند كنط الانجلو المصرية ١٩٧٤ ، ص ٨٨ .

للدين معنى هذا أن الدين يقوم على الأخلاق فهي أساسه وليس العكس ، وبهذا يكون الدين عند كنتز فعلا أخلاقيا وليس عقيدة نظرية مسيحية كانت أو يهودية . . . الخ ، وما دام الدين فعلا أخلاقيا إذا ليس هناك سوى دين واحد وإن تعددت أشكال العقائد الدينية ومن هنا يضع كنتز « الشعور الأخلاقي في منزلة أرفع من العقائد أو الطقوس الشكلية أو العبادات الخارجية وهو يقول بصريح العبارة إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته ، إنما هو محض هذاء ديني أو مجرد عبادة زائفة لله . . . أنه لا ينبغي البحث عن الدين خارجا عنا بل في داخلنا»^(١) وعند هذا الحد نتقل إلى الجزء الثاني من هذا الفصل .

ثانيا : مغزى افكار كنتز واهدافه :

حيث التساؤل المثار الآن من إطار ما سبق هو حول ما يهدف إليه كنتز من تنفيذ وإن كانت الحقيقة تدمير الأديان سماوية كانت أو طبيعية على هذا النحو السابق عرضه أن الله على مستوى العقل النظري مجرد فكرة تنظيمية وعلى مستوى العقل العملي مجرد مصادرة .

وفي إطار العقل النظري يدمر كنتز اللاهوت الطبيعي حيث يقرر أن الظواهر أو المعطيات التجريبية المنظمة في إطار الزمان والمكان هي وحدها موضوع المعرفة الإنسانية ، بينما الله ليس موضوعا للمعرفة كما يتوهم أصحاب اللاهوت الطبيعي .

واللاهوت الطبيعي يعجز تماما عن تقديم أية معرفة حقيقية عن الله وطبيعة وجوده ، ذلك لأن العقل الإنساني في امكاناته وقدراته

(١) د . زكريا إبراهيم ، كنتز ، ص ٢١٨ .

لا يستطيع أن يعرف شيئا مفارقا للزمان والمكان ولا يتصوره الخيال ولا يقع تحت الحس ، ولا يملك العقل أى حدس عنه ، ومن ثم فالعقل لا يستطيع أن يعرف شيئا .

بينما فى إطار العقل العملى يعمل كمنظ على تدمير الأديان السماوية ذلك أن الله على مستوى العقل العملى مجرد مصادرة ومبرر افتراضها هو من أجل القانون الأخلاقى ، ومن ثم أصبحت الأخلاق أساس الدين وليس العكس ، غير أن الأمر لا ينتهى عند هذا الحد بل يؤكد كمنظ استحالة تحقق القانون الأخلاقى فى الواقع الاجتماعى ، معنى هذا أن الدين الأخلاقى أيضا ليس هو أساس الواقع الاجتماعى . بل إن تحقق الأخلاقية لا يتم إلا فى العالم الآخر أى العالم الأخلاقى وهذا العالم كما يقول كمنظ : هو « فكرة محضة » ولكنها فكرة عملية لها تأثيرها على العالم المحسوس إلى حد أن تجعله متوافقا وتلك الفكرة»^(١).

لذلك وعن محاولة ما يهدف إليه كمنظ بالنسبة للأديان يبدو واضحا أنه يهدف إلى استبعاد الأساس الدينى للمجتمع ، ذلك الأساس الذى جاهد باركلى لإرساء دعائمه ، ولو حاولنا البحث عن مبررات لكمنظ فى ذلك الاستبعاد نجد أن الكنيسة والدين منذ العصور الوسطى هيمنت على جميع مجالات الحياة ، وسادت الكنيسة وسيطرت وقاومت كل حركة فكرية أو علمية الأمر الذى أدى إلى جمود المجتمع .

وعلى ذلك بدلا من الثقة بالعقل وتدعيم حرية الإنسان وقدرته على تغيير الواقع وتجاوزه إلى واقع أفضل تجهض الكنيسة كل محاولة علمية

(١) Kant , Critique of Pure reason Every man's Library, 1950P . 459

أو فكرية تقر بقدرة العقل الإنسانى على استيعاب الواقع وفهمه وتغييره إلى واقع جديد يتلاءم مع إنسانية الإنسان .

لذلك وحتى تصان أركان المجتمع الكنسى تسيد الكنيسة فكرة ضعف الإنسان وعجزه فى مقابل قوة إلهية تكون الكنيسة ممثلا لها فى السيطرة على المجتمع والفرد ، ومن ثم لا سبيل للإنسان فى فهم الكون أو التحكم فى واقعه أو تغييره .

ومن ثم كانت فلسفة كنط تهدف إلى استبعاد الدين فلا يكون أساسا للمجتمع حتى يسهل بذلك انهيار مجتمع الكنيسة والإقطاع بكل نظمته وأفكاره ومقدساته . الأمر الذى يبرر إعجاب كنط الشديد بالثورة الفرنسية أو كما يقول كارل بوبر « إن كنط فى المانيا كان رمزا للآراء الثورية التقدمية وكانت فلسفته صدى ثورة سنة ١٨٧٩ »^(١).

لذلك كان الفكر الكنطى بمثابة دعامة للمجتمع البرجوازى الناشئ، من حيث إنه يهدف إلى استبعاد جميع المطلقات سواء كانت دينية أو طبيعية من صميم الواقع حتى لا تحد من حركة التطور على نحو ما مارست الكنيسة دورها .

ولكى يتحقق ذلك يجعل كنط الأخلاق أساس الدين وليس العكس على نحو ما رأينا عند باركلى حيث القوانين الأخلاقية وقوانين المجتمع هى تعبير من الإرادة الإلهية لذلك يستبعد كنط تحقق الأخلاقية أو الخير الأقصى فى الواقع الاجتماعى ، وهو بهذا الاستبعاد يستبعد الأساس الدينى للمجتمع .

(١) د . نازلى إسماعيل حسين ، النقد فى عصر التنوير ، دار النهضة الحديثة ١٩٧٢ ص ٢٤ .

ذلك أن الخير الأقصى مركب من الفضيلة والسعادة ومن ثم يستحيل تحقيقه إلا في العالم المعقول - الذى هو مجرد فكرة - لأن تحقق الخير الأقصى يقتضى خلود الروح ووجود الله ، حيث التوافق بين الفضيلة والسعادة يرجع إلى الله وحده . وعلى هذا فإن الإنسان إما أن يكون سعيدا أو فاضلا ، ويستحيل الجمع بين الاثنين فى هذا العالم المحسوس . لأن الإنسان فى العالم المحسوس مجبر خاضع للضرورة .

وهنا يبرر كنط اخلاقيات العصر الجديد حيث المبادئ المطروحة هى مجرد مبادئ صورية أو مصادرات بينما الواقع تحكمه ضرورة أخرى . ولو كان كنط يعنى ثمة شىء آخر غير هذا كيف يمكن أن نفسر إعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وما ساد تلك الثورة من أحداث يستحيل قبولها إلا فى إطار الضرورة الكنتية .

فضلا عن هذا طالما أصبحت الأخلاق هى المبرر وهى أساس التسليم بوجود الله وخلود الروح وتلك هى الموضوعات الأساسية فى الدين وقد جعلها كنط مجرد مصادرات أو مسلمات للعقل العملى . ومن ثم صار الدين دينا أخلاقيا ، دين فى حدود العقل ، والعقل واحد عند جميع البشر ولهذا فالدين الأخلاقى له الأفضلية لأنه يقودنا إلى إله واحد لهذا لا ينبغى أن نبحث عن الدين فى أى مصدر آخر خارج عنا بل فى داخلنا .

وذلك يكشف عن موقف كنط بالنسبة للأديان السماوية ، وقول كنط هذا يتضمن فى مغزاه ومعناه الخفى والظاهر أنه لا مجال لوحى أو رسول أو كتاب لأنه كيف يكون وجود الله مجرد فكرة أو مصادرة أو مسلمة فى العقل ويكون هناك وحى أو كتاب ؟ لذلك يستبعد كنط

وجود الله بالمعنى الدينى من حيث هو خالق مبدع فعال فى الطبيعة والمجتمع ، ولم يعد حقيقة موضوعية لها تأثيرها فى صميم الواقع بل مجرد مصادرة أو مسلمة فى العقل تخلو من أية حقيقة موضوعية أو واقعية .

وبذلك تفقد الألوهية سيادتها ليتسبد الكون ما هو طبيعى وما هو نسبى ، وهذا هو مسعى كنط الحقيقى ليمهد الطريق لمجتمع جديد هو المجتمع الرأسمالى ليجعله خاليا من كل قيد قد يفرضه أمر دينى أو قانون أخلاقى فيحد من حرية الحركة أو سرعتها ، لذلك فإن المطلوب هو التخلص من كل رواسب العصور الوسطى دينية أو فكرية أو سياسية أو اقتصادية .

ومن ثم يضع كنط إطار لنظرية المعرفة تكون فيه فكرة الله فكرة تنظيمية تدفع إلى التقدم والبحث وليس إلى التوقف والجمود كما كان الحال فى العصر الوسيط ، فيرى كنط أن كل معرفة ممكنة هى معرفة إنسانية قوامها يجمع بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى ، أى أنها معرفة ذات حدود ، وهذه الحدود فى جانبها الموضوعى تتحدد بمقولات الفهم والحدوس الحسية الخالصة وفى جانبها الذاتى تتحدد بالحدوس أو المعطيات التجريبية ، وهذه هى حدود كل معرفة إنسانية ممكنة ، حيث لا تمتد إلى أبعد ما يبدو لنا أو الظواهر أما النومين أو الشئ فى ذاته فهو ليس موضوعا للحدس ومن ثم ليس موضوعا للمعرفة وذلك هو شأن كل الأفكار المفارقة وعلى قمتها فكرة الله ، وما هى فى الحقيقة إلا أفكار صورية محضة الهدف منها الوصول بمعارف الفهم إلى الوحدة النسقية ، لذلك فإن فكرة الله تنظيمية يستحيل أن يكون لها

موضوع واقعى لهذا يستحيل أن تكون فكرة إنشائية .

وعندما يجعل كנט الوحدة النسقية المطلقة للمعرفة غاية للعقل البشرى فإن وجود هذه الفكرة من حيث هى مبدأ تنظيمى هى بمثابة مثير يبعث العقل على النشاط والبحث والجهد لأن العقل يريد أن ينتهى إلى غايته المطلقة ، ومن إطار مسعى العقل لتحقيق هذه الغاية يحدث التقدم والتطور كنتيجة لاتساع دائرة المعرفة الإنسانية ولهذا يقول كנט : « إن وحدة العقل هى وحدة النسق . . . والارتباط النسقى الذى يستطيع العقل أن يعطيه للاستعمال التجريبي للفهم لا يساعد فقط على توسيع هذا الاستعمال ، بل إنما يثبت أيضا صحة هذا الاستعمال ، ومبدأ النسق . . . بوصفه مبدأ تنظيميا يعضد ويدفع قدما إلى الأمام الاستعمال التجريبي للعقل ، وذلك عن طريق فتح طريق جديدة كانت مجهولة للفهم^(١) لهذا يجعل كנט الله فكرة تنظيمية وليس إنشائية أى ليس علة خالقة مبدعة يرد إليها كل ما يحدث فى الكون على نحو ما رأينا عند باركلي عندما يجعل الله أساس الوجود وأساس المعرفة .

ويرى كנט أن ثمة أخطاء لازمة لا مناص إذا استعملنا فكرة الكائن الأسمى استعمالا إنشائيا « والخطأ الأول هو تراخى العقل وعدم فاعليته ويجوز لنا أن نسمى بهذا الأسم كل مبدأ يجعلنا ننظر إلى أبحاثنا فى الطبيعة وفى أى ميدان من ميادينها بوصفه بحثا كاملا بشكل مطلق ، فذلك ؛ يتيح للعقل أن يخلد إلى الراحة ويحد من أبحاثه ، كما لو أنه قد أتم مهمته بشكل تام »^(٢).

Kant , Critique of Pure reason P . 493

(١)

Ibid, P . 397...

(٢)

وبهذه الفكرة يحدد كنط قيمة العقل الدينى وهو بالضرورة مرفوض فى عصر يتسم بالوقع السريع والتغيرات الجذرية المتلاحقة من ثورة برجوازية ، ثورة صناعية ، تطورات فى العلم والمجتمع بقيمة السياسية والاجتماعية بل تطورات فى كل أبعاد الحياة ، ومن ثم فإن العقل الدينى بالنسبة لكنط ليس مطلباً من مطالب التطور بل يعتبره كنط معرقلاً ومنبعا للوهم والجمود .

والمطلوب إذا هو العقل العملى الذى يعرف أين تكون حدود معرفته الإنسانية ، فلا يكون هناك ثمة مجال للوهم ، بل إن المجال للحقيقة والحقيقة إنسانية تجمع بين العقل والواقع . معنى هذا أن العقل الإنسانى يعقل الواقع والمعرفة الحقيقية والعلمية لا تقوم إلا من إطار العقل والواقع .

ولهذا فإن التقدم فى العلم يتوقف على البحث فى الطبيعة وظواهرها من إطار العقل ، لأن العقل يعطى معنى للظواهر فتغدو معرفة علمية وتلك هى المعرفة الإنسانية الممكنة والوحيدة للبشرية . معنى هذا أن اتساع دائرة المعرفة الإنسانية يتوقف على اتساع دائرة التجارب الممكنة وليس ثمة سبيل خلاف ذلك .

ويترتب وعلى هذا أن تقدم البشرية بالنسبة لكنط لا يتم استناداً إلى أى أساس دينى أو عقيدة ، بل يتم بالارتباط بالواقع المحسوس بالواقع النسبى حيث تكون المعرفة الإنسانية ممكنة ، وتلك الفكرة تعتبر بمثابة حربه يضعها كنط فى يد المجتمع الرأسمالى ويكون أول ضحية لها هو الكنيسة .

تلك هى النتائج التى انتهت إليها فلسفة كنط والتى يلخصها ذلك

التعبير الهادئ للدكتورة نازلى حيث تقول : « إن الإنسان الذى يعتقد بوجود الأشياء فى ذاتها لا بد وأن يخضع عقله لها . فإذا اعتقد أنه لا يدرك من الوجود غير مجرد ظاهراته فإنه يفرض سلطان عقله عليها »^(١).

ولكن تلك الفكرة التى استخدمها كنط على هذا النحو المدمر للعقائد والألوهية نجدها أيضا عند باركلى ، ولكن الله عند باركلى هو إله بالمعنى الدينى له وجوده الموضوعى ، إلا أن باركلى يسلم أيضا بأننا نستحيل علينا معرفة الله أو تعقل وجوده . إذن ما هو هدف باركلى من تلك الفكرة ؟

للإجابة عن هذا التساؤل ننتقل إلى الجزء الثالث من هذا الفصل .

ثالثا : أهداف باركلى من التسليم بوجود الله دون القدرة تعقله:

على النقيض تماما من أهداف كنط تبدو أهداف فلسفة باركلى فى عمومها ، تلك الأهداف التى تعتبر فى مغزاها ومضمونها الحقيقى دعامة للدين والحياة الروحية ، واتخاذها أساسا للحياة والمجتمع .

لذلك فإن الحركات والتطورات الاجتماعية التى دعمتها وتدعمت بها فلسفة كنط ، تلك الحركات كان يخشاها باركلى مدركا خطورتها على الدين وسيادته فى الفكر والمجتمع ، لهذا وعن عمق فى الرؤية واستقراء جيد الواقع ، وفهم لأبعاده والنتائج المقبلة للتطورات الجارية ، جعل باركلى من فلسفته بل كرس فلسفته للحد من هذه التطورات حتى تعود للدين السيادة فى قيادة وحكم حركة الواقع ، ولما كانت أبعاد

(١) ادموند هوسرل ، تأملات ديكارتيّة ، ترجمة د . نازلى إسماعيل « مقدمة » ،

الواقع متعددة ، وضح لنا كيف كان باركلى على اختلاف تلك الابعاد يجعل الله أساسا لها .

وعلى هذا نجد الله بمثابة اساس للوجود والمعرفة ومن ثم فإن أساس المجتمع بالضرورة يجب أن يكون دينيا .

ومغزى نظرية الوجود ما هو إلا تبرير نظرى للحد من حركة الواقع تلك الحركة التى جاهد كنط ليطلق لها العنان واستبعد كل المطلقات حتى لا تسيطر أو تتحكم فى حركة الواقع . بينما باركلى يربط الواقع بالإرادة الإلهية فهى القوة الوحيدة الفاعلة فى الوجود والحاكمة والمديرة حركة الواقع ، وهى التى بيدها إرادة التغيير وخير البشر ، ولذلك تعتبر نظرية المعرفة امتدادا ضروريا لنظرية الوجود حيث كل معرفة ممكنة بالنسبة للعقل البشرى هى الأفكار المحسوسة التى يثيرها الله فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا وفقا لإرادته . معنى هذا أن العقل المتناهى متقل سلبى وإدراكه ومعرفته للعالم من حوله رهنا بالإرادة الإلهية وفى ذلك يقول دكتور يحيى هويدى : إن إهمال باركلى لفاعلية الفكر فى المعرفة واقتصراره على الإدراك الحسى كان مقصودا لأنه يرجع إلى أن باركلى كان يخشى إن هو جعل للتفكير العقلى دورا رئيسيا فى إدراك العالم أن يتوهم الإنسان أنه يسيطر على الكون بعقله هو الفردى المتناهى من أجل ذلك ابتعد باركلى عن منطقة العقل لأنه كان يخشاها ويخشى ما قد تؤدى إليه من « تفكير حر » وهو التفكير الذى كرس حياته لمهاجمته ، واكتفى بأن حصر الإنسان فى ميدان الحس أو الإدراك الحسى . وذلك لأن الإنسان فى هذا الميدان الأخير يشعر بأنه سلبى . . . ويشعر بأنه أمام معطيات «^(١)» .

(١) باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة د . يحيى هويدى

هذا فضلا عن أن الإنسان على مستوى الإدراك الحسى يعجز عن تكوين رؤية كلية شاملة ، ومن ثم يعجز عن تجاوز الواقع ، وفى حالة غياب الرؤية الكلية وتجاوز الواقع يعجز الإنسان عن تغيير الواقع ، وذلك ما يهدف إليه باركلى ، لأن مضمون التغيير الجارى فى عصره مضمون مادى طبيعى مدمر لكل ما هو دينى أو روحى ومن ثم مرفوض .

كما أن أنحصار المعرفة الإنسانية فى دائرة التفكير الحسى والتوقف عند حد الظواهر دون الأسباب ، حيث لا سبب إلا الله هذا يعنى أن الكون سيظل بالنسبة للإنسان غامضا مبهما لا يستطيع السيطرة عليه أو التحكم فيه ، لأننا لا نستطيع أن ندرك العلة الحقيقية التى تتحكم فى الظاهرة وتؤثر فيها .

وفضلا عن ذلك ما دام الله أساس الوجود وأساس المعرفة فإن المجتمع باعتباره جزءا من هذا الوجود يجب بالضرورة أن يكون روحيا أو دينيا . لذلك فإن قوانين المجتمع هى تعبير عن الإرادة الإلهية ، كما هو الحال فى قوانين الطبيعة ، وإذا كانت قوانين المجتمع تعبيرا عن الإرادة الإلهية فإن الولاء للسلطة المدنية السامية والخضوع السلبى لها واجب أخلاقى والتزام مطلق فهى السلطة الوحيدة تحت السماء لتقرير قواعد السلوك للبشر ، وبذلك فإن كل تمرد وعصيان للسلطة المدنية هو ضد بل تحدى للإرادة الإلهية لذلك ينادى باركلى بالخضوع السلبى المطلق ، ويرى أن ذلك فضيلة وهى السبيل إلى خير المجتمع وسعادته ، فيقضى بذلك على الحرية السياسية والاجتماعية بل كل الحريات .

ومن إطار تلك الأبعاد يشيد باركلى سدودا صلبة لتصمد صادة

مجرى التطور العنيف الذى اجتاحت كل أبعاد المجتمع الأوروبى منذ بداية عصر النهضة ، وحيث تبدو ركائز هذا التطور وهى : الإنسان والعلم والتصنيع ومن ثم لا مجال لما هو مجاور للطبيعة إذا لم يكن طبيعيا لأن ذلك يعتبر من وجهة نظر العصر محددا ومعرقلا لحركة ما هو طبيعى . وتحديد حركة ما هو طبيعى هو ما يهدف إليه باركلى بالفعل ، أى الحد من حركة التطور السائد ، التطور السائد ، ذلك أن باركلى كان يعى تماما أن النتيجة اللازمة عن هذا التطور هى تدمير ما هو روحى أو دينى لأنه ليس بمطلب ضرورى فى هذا العصر . ولذلك تبدو فلسفة باركلى فى جوهرها بمثابة دعامة وتدعيم للدين ، تهدف إلى الحفاظ عليه ضد ما يعتريه من أزمات تبرز فى إطار تطور التفكير الحر الذى أدى بنقده إلى وضع مبادئ العقيدة المسيحية فى مصاف الخرافة ، وأنها لا تتسق والعقل الإنسانى ويستحيل على العقل أن يسلم بها كموضوع للاعتقاد العقلى .

لذلك فى مواجهة هذا التفكير يتخذ باركلى من الله أساسا للوجود والمعرفة والمجتمع ثم يؤكد أن كل معرفة إنسانية قاصرة عن تعقل أو إدراك طبيعة الله ، فطبيعة الله هى الموضوع الذى يتجاوز إمكاناتنا المعرفية ومن ثم فهى الموضوع الذى يستحيل علينا إدراكه أو تعقل وجوده أو الاتصال به .

وهنا نتساءل لماذا تلك الفلسفة تجعل إمكانية التعقل أو الاتصال مستحيلة ؟ إن باركلى يؤكد هذه الاستحالة لسببين .

الأول : أن إمكانية التعقل تعتبر تدعيما للدين الطبيعى وتدميرا للدين الوحى الذى يصبح لا مبرر ولا دور لوجوده إذا كان العقل قادرا على

الاتصال ومعرفة الله أى إذا كان العقل هو مصدر الحقيقة ومعيارها .
والدين الطبيعى يقوم على أساس التسليم بوجود الله وواجب الإنسان
تجاه الله وتجاه البشر والتوبة والثواب والعقاب ومعرفة هذه الأمور ممكن
أن تتم بدون الوحي ذلك أنه من الممكن الوصول إليها بالعقل الذى هو
فى عبارة لوك الوحي الطبيعى أبو النور وأساس كل معرفة واتصال بين
البشر هذا الجزء من الحقيقة الذى يكمن داخل البشر والذى هو فى
متناول ملكاتهم وقدراتهم الطبيعية^(١).

لهذا كان على باركلى بالضرورة أن يجعل إمكانية العقل مستحيلة
ومن ثم يجعل المعانى أو النور الطبيعى للعقل قاصرا مشوشا محاطا
بالظلمات والمعوقات وهو مجرد لمحات ناقصة للغاية ، حتى يجعل ثمة
دور العقيدة الدينية أو دين الوحي . ومن ثم فإن « الإرادة الإلهية
تعلن عن نفسها فى وعظ ومعجزات السيد المسيح والحواريين^(٢) لذلك
فإنهم هم السبيل إلى الحقيقة ومعرفة الله . غير أن أصحاب الدين
الطبيعى أو المفكرين الأحرار يهاجمون المعجزات فيقول شافتسبرى « إن
أعداء الدين الطبيعى هم أولئك الذين يدعوننا لنؤسس العقيدة ليس
على الجمال والتناسق ونظام الأشياء بل على المعجزات^(٣) » إن المعجزات
شئ لا يتفق والعقل ومن ثم يستحيل قبولها أو الاعتقاد فيها .

لهذا يرى باركلى أن المعجزات يستحيل تبريرها أو البرهنة عليها

(١) B . Willey, Eighteenth - Century back ground, London, 1940, P . 15

(٢) Berkeley, Sermons, P . 131

(٣) B . Willey, Eighteenth - century back ground P . 68

بالعقل ، ولكن ليس معنى هذا أنها خرافة كما يرى أصحاب الدين الطبيعي الذين يعتبرون المسيحية مجرد صنعة للمساوسة لا تخضع للعقل أو التعقل .

لهذا ولكي يدافع باركلي عن مبادئ المسيحية في مواجهة الدين الطبيعي يلجأ إلى فكرة « الاحتمال » Probability ويجعل منها أساسا كافيا للتسليم والاعتقاد بحقيقة المعجزات ومن ثم حقيقة العقيدة المسيحية بحيث تكون « الأدلة الاحتمالية أساسا كافيا للعقيدة^(١) لأن يقين النفي والإثبات هو يقين الأفكار المحسوسة . لذلك يجعل باركلي سند الدليل الاحتمالي هم تلاميذ المسيح أو اتباعه الذين انتشروا في أرجاء العالم بعد موته وأعلنوا عن انفسهم كشهود عيان على معجزاته ، لهذا فإننا لا يجب أن نرفض فكرة المعجزات لكونها غامضة لا يمكن تصورها أو صعب تبريرها عقليا .

ثم يثير باركلي فكرة قيام المسيح ، ويرى أن القيامة أو البعث ليس رمزيا كما يرى اسبينورا ، بل إن « البعث الرمزي يثبت ويؤكد البعث الحقيقي ، فبعث تلاميذ المسيح من الضعف إلى القوة ومن الخوف إلى الشجاعة ومن الإحباط إلى الأمل ، كل هذا ليس هناك تبريرا عقليا له ولكن الدليل المحسوس على قيام المسيح من الموت فعلا لا ، يمكن إنكاره ذلك لأن اتباع المسيح هم شهود عيان على معجزاته ولديهم الدليل الأقوى أكثر مما نستطيع نحن في هذه الأمور^(٢) .

ومن ثم فإن قيام المسيح لا يمكن إنكاره لكونه يستند إلى اناس

Berkeley, Alciphron, D. 6 P . 280

(١)

Ibid, D. 6 , P . 281

(٢)

اقتنعوا بالمسيح وسلموا به وبهذا فإن الاحتمال كاف لجعل العلماء والمفكرين يسلمون بالعقيدة التي ورثت عن الأجداد .

والسبب الثانى : الذى من أجله يقرر باركلى استحالة معرفة الله بالعقل إنما هو المحافظة على وحدة العقيدة الدينية من التفتت والحد من انتشار الدين الطبيعى الذى يجد طريقه ممهدا فى إطار الصراع الدينى وتفتت الوحدة العقائدية الذى اصاب البروتستانتية بفعل تأثير التفكير اللاهوتى الحر حيث إعمال العقل فى تفسير وتأويل وبحث مبادئ العقيدة المسيحية كالثالوث والعفو والخطيئة . . . الخ حيث يقرر العقل بحرية تامة ما يراه وما يروق له سلبا أو إيجابا فى هذه الأمور .

وبذلك تعددت الآراء واختلفت التفسيرات وفقدت العقيدة كيانها لتصبح مجرد قضايا جدلية تختلف فيها المذاهب والنظريات فتتوه الحقيقة، وبدلا من أن يكون دور العقيدة هو خير الإنسان وسعادته تكون العقيدة مسار الحرب والتزاع والصراع . الأمر الذى يمهد لإنسان العصر الحديث فكريا ونفسيا واجتماعيا إلى عدم الاكتراث بالعقيدة فيبدو بذلك السبيل ممهدا أمام الدين الطبيعى .

لذلك يرفض باركلى أن نخضع الأسرار الدينية للعقل ليفسر ويؤول كما يريد ذلك أن حقيقة هذه المبادئ تتجاوز معرفتنا وتتجاوز إمكانات العقل البشرى . لذلك يقول : « إن تزعم أو تدعى أنك تبرهن أو تتعقل أى شىء عن الثالوث فهذا عبث »^(١) إن هذه المبادئ ما هى إلا رموز أو أسماء ، واعتبارها رموزاً لا يعنى أنها مجرد رموز لا معنى لها بل هى أسماء وظيفتها تندرج تحت واحدة من وظائف الأسماء فى

اللغة ، أى أن تؤثر هذه الأسماء فى الإرادة والعاطفة ، فكلمات العقيدة كالعفو والثالث وغيره هى من هذا النوع ، ذلك أنها كلمات لا تمثل أفكارا لأن الله يستحيل أن يكون فكرة أو شبه فكرة . ومن ثم فهى رموز لها تأثيرها على الإرادة وسلوك الإنسان « لذلك يجب أن نعتقد فى مبدأ الثالث كما هو مطروح فى الكتاب المقدس حيث الأب والابن والروح القدس هم الله ، لهذا السبب ليس هناك عدا إله واحد ، ورغم أن الإنسان لا يشكل فى عقله فكرة مجردة عن الثالث ... إلا أن لديه هذا المبدأ عن الخالق Greater والمنقذ Redeemer والمخلص Sanctifier وعن هذا المبدأ تحدث انطباعات معينة فى عقل الإنسان يوجد فيه الحب والأمل وكذلك الخضوع والطاعة من هنا يصبح هذا المبدأ مبدأ حيويا فعلا يؤثر فى حياة الإنسان وأفعاله^(١).

لذلك فإن مبادئ المسيحية ليست أفكارا مجردة بل إنه يستحيل أن تكون لدينا أية أفكار مجردة عن الأسرار السماوية ومن ثم فإن المسيحية عقيدة عملية يستحيل النظر إليها على أنها معرفة خالصة بل هى اتجاه عملى هدفه الأساسى كهدف العلم هو سعادة الإنسان .

ومن ثم فإن مبادئ العفو والثالث شأنها شأن الأفكار العامة فى العلم كالقوة والعدد والزمان ... الخ فهذه رموز عامة أو أفكار عامة ولكنها ليست أفكارا مجردة وخطأ الفلاسفة هو اعتبارهم الأفكار المجردة أساس العلم الأمر الذى أدى إلى الكثير من المجادلات العقيمة والتناقضات حول طبيعة هذه الأفكار وصفاتها « لذلك فإن كل من يحاول أن يشكل فكرة مجردة عن الأسرار السماوية لا يفعل شيئا أكثر

مما يحدث فى العلم الآن بصدد الأفكار المجردة»^(١).

لهذا يرى باركلى أن المبادئ التى تتعلق بالأسرار السماوية يجب أن نتعلمها فى هذا المعنى الآمن من حيث هى مبدأ فعال وميثاق عمل وطاعة»^(٢) أى أنها عقيدة عملية لها تأثيرها على إرادة وأفعال الإنسان ومن ثم فهى ليست مبادئ مجردة تكثر حولها المجادلات وتختلف فيها التفسيرات والتأويلات بل إن كل محاولة لتفسير أو تعقل الأسرار الالهية هى محاولة عقيمة .

لهذا يرفض باركلى ما يطالعنا به رجال الدين من وقت لآخر بتفسيرات جديدة لمبادئ العقيدة حيث ينصبون أنفسهم باحثين عن الحقيقة ويدعوننا إلى الالتزام والأخذ بتفسيراتهم وتأملاتهم، ويتساءل باركلى لماذا وبعد قرون عديدة يزعم البعض من رجال الدين أنهم يعلموننا شيئاً لم نعلمه ؟ ولماذا هذا الشيء لم يعتقد بطرس أو بولس فى ضرورة تفسيره ؟

إن العقيدة ليست مفهوماً جامداً يحتاج إلى تفسير من وقت لآخر بل هى معتقد عملى تنتج عنه أفعال مناسبة واستعدادات وانفعالات فى صاحب العقيدة . فالخطيئة الأساسية مثلاً يستحيل على الإنسان أن يشكل أية فكرة مجردة عنها أو عن الطريقة التى تمحى بها ، ولكن بالرغم من ذلك؛ نجد أن الاعتقاد يوجد فى العقل أى عقل الإنسان معنى سليماً عن حقارته كإنسان وعن خيرية وعظمة منقذه ومن ثم يلزم عن هذا عادات سليمة وأفعال حسنة من الآثار العظيمة للعقيدة . . .

Ibid, P . 300

(١)

Ibid, P . 299

(٢)

التي هي ليست شيئاً مفهوماً للعقل وليست شيئاً مكروهاً منه^(١).

لهذا فإن محاولة تفسير وتعقل العقيدة على نحو ما يريد رجال الدين تعتبر محاولة لا جدوى منها بل إنها تدمر العقيدة وتفقد هذه المبادئ طابعها العملي ، ومن ثم تأثيرها على الحياة والمجتمع وتحيلها إلى مجرد مبادئ جامدة والمسيحية إذا استحالت إلى مبادئ من هذا النوع أصبحت لا جدوى منها .

هكذا وانطلاقاً من التسليم بوجود الله دون القدرة على إدراك أو معرفة طبيعة وجوده ، يصون باركلي العقيدة عن مجال التأويل والتفسير والتعقل ، ويضع حدوداً للعقل ، فلا يطلق له العنان لأن حرية العقل لا تثمر عن شيء سوى تفتت الوحدة العقائدية وتمهيد الطريق للشك بل للدين الطبيعي والإلحاد .

لذلك يؤكد باركلي أن الطبيعة الإلهية شيء يستحيل إدراكه أو تعقل طبيعته وجوده ، ومن ثم فإن مبادئ العقيدة هي المصدر الذي تعلن فيه الإرادة الإلهية عن نفسها ، لهذا فإننا يجب أن نسلم بالعقيدة ليس عن طريق التعقل بل عن طريق القلب والوجدان العملي ، لأن مبادئ العقيدة رموز لها تأثيرها على الإرادة والعاطفة والعقل ولكن يستحيل تفسيرها أو تأويلها بالعقل لأن الأسرار الإلهية تتجاوز طبيعة العقل الإنساني ، ولذلك فإن الاعتقاد الوجداني فيها هو الطريق الآمن الذي يؤدي إلى سعادة الإنسان .

إن العقيدة ليست مجالاً للتأمل النظري على نحو ما يرى البعض من رجال الدين وغيرهم بل هي مبادئ للاعتقاد العملي لذلك يقول : « إن

الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن ، بل إن الدين يقطن في القلب^(١) والنظريات غالبا ما ينتج عنها الغرور الروحي وإهمال الواجبات الضرورية^(٢).

لهذا فكل محاولة للتفسير والتعقل والتأويل مرفوضة بالنسبة لباركلي حتى تصان العقيدة والحياة الروحية .

Berkeley, Sermons P . 16

(١)

Ibid, P . 84

(٢)

- ٢.٥ -

الخاتمة

الخاتمة

... وبعد نتساءل هل استطاع باركلى فعلا أن يحقق الغاية من فلسفته ، وهى خدمة الدين وإلهام قرائه بالمعنى الدينى عن وجود الله ، متى استطاع إنكار المادة واعتبار كل شىء فى الطبيعة بمثابة أفكار فى العقل الإلهى ، يثيرها فى عقولنا أو يطبعها على حواسنا ولا وجود لها بمعزل عن العقل وعلى هذا ينكر باركلى وجود المادة ويصبح وجود الله بوصفه علة ثابتة فعالة مبدعة ضرورة فى المذهب .

ولكن هذه الضرورة هل هى ضرورة دينية أم ضرورة فلسفية ؟ إذا كانت ضرورة دينية فلا مناص من التسليم وإذا كانت الضرورة فلسفية فلا بد من اتساق المقدمات مع النتائج ، فهل هناك ثمة اتساق ؟ أم أن هناك ثمة تناقض يثير عددا من الإشكالات أو الصعوبات وتلك الصعوبات لها خطورتها التى قد تؤدى بالمذهب إلى حافة الهاوية .

تختص الصعوبة الأولى بإنكار المادة وتأكيد وجود الروح حيث يصرح باركلى « إنه لا يجادل ضد وجود أى شىء واحد مفرد إذا كنا نستطيع إدراكه إما عن طريق الحس أو عن طريق التأمل » والماديون يسلمون بوجود المادة وباركلى ينكرها لأمرين : إن وجودها قد جرد من فعل الإدراك ومن قابليتها لأن تدرك ، والأمر الثانى : هو القول بأن وجودها مستقل استقلالاً مطلقاً عن أى عقل والأمر الأول يؤدى إلى الشك والثانى إلى الإلحاد عندما نفترض علة أخرى إلى جانب الله ونتوهم أن الفاعلية والعلية والثبات فى الطبيعة ولا نلتفت إلى وجود الله حيث يصبح لا ضرورة لوجوده .

وعلى هذا فإن السؤال الذى يوجه إلى باركلى متى رفض التسليم

بعلة مجهولة وسلم بوجود الله هل استطاع التأمل العقلى أن يعرفنا بوجود الله ؟ أم أن الله علة مجهولة أيضا ؟

إن باركلى عندما يقول عن طريق التأمل فى ذاتى أو نفسى وإعلاء قواها وإزالة كل ما يشوبها من نقص نستطيع القول : إن لدينا معنى عن الله ولكنه معنى ناقص للغاية لأنه معنى يقوم فى إطار فكرة المماثلة analogy أى بالتماثل . مع المعنى الذى أكونه عن نفسى وأفعالها بالنسبة للأشياء المحسوسة . وعندما أتأمل أننى كائن متناهى أريد وأتخيل وأتذكر ، فإن تأملى لهذه العمليات النفسية يؤكد لى أن عقلى أو روحى إنما يخالف أى شىء محسوس . ولكن إذا كانت إرادتى تنحصر فى حركاتى الميكانيكية وقدرتى على الفاعلية والإبداع تنحصر فى التخيل والتذكر . إذن واستنادا إلى فكرة المماثلة يجب أن تكون هناك إرادة فعالة مطلقة ودليل وجودها هو تلك المدركات الحسية المنظمة والتي لا تخضع لإرادتى ولا تصدر عن فاعلية عقلى . وهنا نجد أن المعنى الذى نقول من خلاله : إن عندى معنى عن الله أدركه عن طريق التأمل والتفكير إنما هو معنى أدركه بالتماثل مع ما أدركه عن ذاتى من معانى عن عملياتى النفسية من الإرادة والتخيل ولكن مع إعتبار الفارق فأقول أن الله كائن مريد وإرادته مطلقة ، فعال وفاعليته خالصة ولذلك فإن المعنى الذى لدينا عن الله ليس معنى ينكشف فى النفس من خلال اتصال النفس بعالم الألوهية بل هو معنى يكونه العقل الإنسانى عن ذاته ثم يتصور الألوهية من خلاله مع اعتبار الفارق بينهما ، إذ ليس هناك أى وجه للتماثل عدا التسمية لأن الله إرادته مطلقة وفاعليته مطلقة والإنسان إرادته سلبية وفاعليته قاصرة .

وعلى هذا فالعقل الإنسانى لا يستطيع أن يعرف الله لأن المعنى الذى عندى عن الله لا يعبر عن الألوهية إلا من حيث الاسم . لهذا يستحيل على العقل الإنسانى معرفة وجود الله أو طبيعة الألوهية على أى نحو ولذلك يدعونا باركلى إلى الرضى بهذه المعانى بوصفها الشيء الممكن لنا فى هذه الحياة .

وهنا يكون ثمة تساؤل يوجه إلى باركلى كيف نقول : إن النفس الإنسانية تملك القدرة على التفكير والتأمل الذى ينتهى بنا إلى هذه المعانى فى حين أن إرادة الإنسان ليس لها موضوع سوى تلك الحركة الميكانيكية الضئيلة لأطراف جسمه ، ويستحيل عليها إدراك أى شيء محسوس إلا إذا تدخلت الإرادة الإلهية ، إن النفس التى تعجز بذاتها وبقدراتها عن أن تريد وتدرک ما هو أدنى منها هى عاجزة بالضرورة عن أن تريد وتدرک ما هو مجاوز لها . والقول خلاف ذلك هو نوع من التحايل على منطق التفكير السليم للهروب من المشكلات وليس لمواجهتها .

وعند هذا الحد نقول : لقد نجحت اللامادية فى إنكار وجود المادة وفقا للتصورات المطروحة عن المادة فى القرنين ١٧ ، ١٨ ولكنها لم تصل إلى أن تجعل وجود الله موضع اعتقاد فلسفى .

لذلك فإننى فى الفصل الثامن حاولت أن أتلمس ثمة مبررات لتلك النتيجة الخطيرة التى قد تؤدى بالمذهب لأئننى اعتقد تماما أن تلك النتيجة لم تكن خفية عن ذهن باركلى ، بل كانت بغرض وهدف محدد . ولقد حاول استخدامها وجعل منها سيفاً ذى حدين : فقد استخدمها حداً قاطعاً لتدمير الدين الطبيعى والحد الآخر ليحمى ويجعل دوراً للعقيدة الدينية .

ذلك لأن الله بوصفه الموضوع الأساسى للعقيدة إذا كان ممكنا معرفته بالعقل كما يرى أصحاب الدين الطبيعى إذن لا ضرورة لوحى أو كتاب . غير أن باركلى ليس لاهوتيا فقط ولكنه قسيس فى المقام الأول يريد أن يلهم قراءه بالمعنى الدينى عن وجود الله . ولو كان باركلى لاهوتيا فقط لأقر التصوف العقلى وقدرة النفس على الخلاص من البدن ، والاتصال بعالم الألوهية ، ولصارت المعانى هى نور الألوهية الذى يشرق على الأرواح الخالصة النقية المجردة من الأجساد ، على نحو ما نجد عند ابن سينا مثلاً فى المعرفة الذوقية .

إلا أن باركلى صاحب عقيدة يريد حمايتها ويريد لها أن تسود وأن يكون لها دوراً وأن تكون مطلباً بالنسبة للإنسان للرد على تساؤل أساسى عنده وهو معرفة الله ، فالإرادة الإلهية تكشف عن نفسها فى وعظ ومعجزات المسيح وحوارييه وليس من دليل لرد متشكك فى صدق الوحى أو العقيدة سوى الدليل الاحتمالى ، فالاحتمال أساس كاف للاعتقاد فى العقيدة وسند الدليل الاحتمالى هم تلاميذ المسيح أو أتباعه .

والعقيدة هى جملة مبادئ هى رموز أو أسرار إلهية لا يجب تفسيرها أو إخضاعها للعقل ، بل يجب اعتبارها مبادئ حيوية فعالة لها تأثيرها على الإرادة والعاطفة تثير فى الإنسان انفعالات واستعدادات معينة وتوجه سلوكه وافعاله فتوجد فيه الحب والأمل والاطمئنان والخضوع وطاعة الله ، ولذلك فهى مبادئ عملية هدفها كهدف العلم هو سعادة الإنسان ، أما حقيقة هذه المبادئ فى حد ذاتها فهى أمر يجاوز العقل لا يستطيع تفسيره لأن الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن بل إن الدين يقطن فى القلب .

وبهذا يحاول باركلى أن يجنب العقيدة معول العقل فى عصر العقل فهل تحقق له النجاح إلى حد القول : إن باركلى هو غزالى العصر الحديث ؟

للإجابة على هذا السؤال نرى أن موقف باركلى من العقيدة يركز إلى نقطتين أساسيتين هما : الاحتمال - والعقيدة العملية .

ولكننا نقول : إن الاحتمال لا يرد متشكك عن شكه ولا يزيد المؤمن إيمانا على إيمانه لهذا فهو لا يصلح كأساس للعقيدة بالنسبة لرجل رافض متشكك فى مبادئ العقيدة وصدق الوحي لكونه لا يستطيع البرهنة عليه بالعقل .

أما العقيدة العملية ، التى يلجأ إليها باركلى من أجل استبعاد أى تأمل نظرى أو عقلى فى العقيدة حيث لا يمكن إخضاع مبادئ العقيدة للعقل ، فىرى أن الدين ليس معرفة تأملية ترتكن إلى الذهن بل إن الدين يقطن فى القلب .

غير أن هذا الشكل العملى الذى يرسمه باركلى للعقيدة إنما هو يعبر عن وجدان ساذج بل يعبر عن إيمان البلهاء ، ذلك أن باركلى لم يصقل دور القلب فى الإيمان ولم يرسم له طريقا أو منهجا ينتهى به لمعرفة وجدانية بالالوهية .

بل إن العقيدة العملية عند باركلى إنما هى فى الواقع شكل برجماتى فمبدأ العفو مفيد نافع لأنه يشير فى الإنسان الشعور بالاطمئنان والأمل فى الخلاص وعلى هذا فنحن نسلم بمبدأ العفو ولكن لا نناقشه ولا نتعقله ولا نحاول تفسيره أو تأويله .

غير أن هذا الشكل البرجماتي لم يجد له مكانا فى عصر العقل ولهذا كانت النتيجة الطبيعية هى ذبوع فلسفة هيوم وكنط فى ذات العصر الذى برز فيه باركلى .

لذلك نقول : إن ثمة فارق بين باركلى والغزالى ، ولقد سلم الغزالى أن العالم عالمان : عالم الألوهية وعالم الحس ، ومعرفتنا بعالم الحس تتم من خلال قوانا الحسية الظاهرة والباطنة وهى معرفة إما محسوسة أو معقولة ذلك أن الحس والعقل لا مجال لهما إلا العالم المحسوس . أما معرفتنا بعالم الألوهية فلا سبيل إليها إلا القلب إذا تخلص من البدن وشواغله بل إذا تخلص من عالم الحس الذى يحجب عالم الملكوت والألوهية .

وهنا يبدو الفارق بين باركلى والغزالى فقد سلم الغزالى بالتصوف الوجدانى واتخذ منه منهجا وطريقا لمعرفة الألوهية . ذلك لأن الوحي وعلم الأنبياء يأتى من القلب لا من العقل أو الحواس ولذلك ليس على المريد إلا الاستعداد وتصفية القلب بالزهد الورع حتى يشرق نور الألوهية على القلب النقى .

لذلك فإن الغزالى عندما استبعد دور الحس ودور العقل من الإلهيات لم يترك الإنسان أمام الإلهيات بلا سبيل أو سند على نحو ما فعل باركلى . بل أسندها إلى القلب ورسم له الطريق والمنهاج فكان بذلك حاميا ومدافعا عن الألوهية ، بينما توهم باركلى أن مجرد إنكاره المادة وسلب الطبيعة من صفات الثبات والفاعلية والعلية يؤدى بالضرورة إلى المحافظة على عالم الألوهية والروح إلا أنه فى الحقيقة قد مهد الطريق لهيوم حيث لا عقل ولا مادة بل إن التجربة هى المصدر الوحيد لمعرفتنا .

المراجع

أولا : مؤلفات باركلي :

Berkeley's works were edited by A . Aulsebrook, and T.E Jessap , into nine Volumes, and published by Thomas Nelson and Sons Ltd . London , Edinburgh , Paris Melbourne, Toronto and New York .

Volume one ed. 1948

@ Philosophical Commentaries

@ Essay towards a new theory of Vision

@ The theory of Vision Vindicated and explained

Volume two ed. 1964

@ Treatise Concerning the Principles of human Knowledge

@ Three dialogues between Hylas and Philonous

@ Philosophical Correspondence With Johnson

Volume three ed. 1964

@ Aiciphron

Volume four ed. 1951

@ De Motu

@ The analyst

@ A defence of free thinking in mathematics

@ Arithmetica and Misceilanea Mathematicae

@ of Infinites

@ Description of the Cave of Dunmore

Volume Five ed. 1964

@ Siris

@ Three Ietters to Thoms Prior

@ Aletter to Dr. Haies

@ Farther thoughts on tar water

Voiume Six ed. 1964

@ Passive Obedience

@ Advice to tories who have taken the Oaths

@ An essa y toward.

preventing the ruin of great Breat Britain

@ The Querist

@ A discourse addressed to magistrates

@ A word to the wise

@ Maxims Concerning Patriotism

Volume Seven ed. 1964

@ Sermons

@ A Ietter to sir James

@ Primary Vistation

@ Essays in the Guardian

@ Journals of travels in Italy

@ Aproposal & Berkeley's Petition verses on America

Volume Eight ed. 1964

@ Letters

Voume Nine ed. 1964

@ Notes to Berkey's Ietters

ثانيا : مؤلفات عن باركلي

- 1 . A. Aluce, The life of George Berkeley. Nalson 1949
- 2 . A. Aluce, Berkeley's Immaterialism. Nelson 1945
- 3 . Elsie C . Graham , Optics and Vision the back-ground of the metaphysics of Berekeley. New yourk 1929
- 4 . Engle and Taylor, Berkeley's Principles of human Knowledge Wadsworth Publishing Company Inc Belmont, California 1968
- 5 . G. Pitcher, Berkeley. Routledge Kegan Pual 1977
- 6 . G . J . Warnock, Berkeley. Apelican Book 1953
- 7 . H.M. Bracken, Berkeley. Macmillan 1974
- 8 . J . Wild, Berkeley. New york 1962
- 9 . John Oulton Wisdom, The Unconscious origin of Berkeley's Philosobhy. London. The Hogarth press 1953
- 10 . . Lectures in honor of the tow hundredth anniver-sary of death of George Berkeley . Unive of california press 1957
- 11 . Martin and Armstrong , Locke and Berkeley. Macmillan London

ثالثا : مراجع عامة

- 1 . Basil willey, The Eighteenth Century Back Ground.
penguin Books, London 1940
- 2 . G . A . Peursen , Phenomenology and Reality ,
Duquesne, Unive. Press, Pittsburgh 1972.
- 3 . Descartes, Philosophical writings. The open Unive.
Press 1975 .
- 4 . Douglas G . A rner , Perception , Reason and
Knowledge. Scott, foresman, London 1972.
- 5 . H.s. Thayer, Newton's Philosophy of Nature. Hafner
Publishing Company, New York 1960 .
- 6 . Harold Arthur Prichark, Knowledge and Perception,
Oxford clarendon Press 1970
- 7 . John Locke , An Essay Concerning Human
understanding. Routledge and Kegan Paul 1952 .
- 8 . J.T. Fraser, The Voices of Time. G. Braziller, New
York 1966.
- 9 . Kant, Critique of Pure Reason, Every man,s Librarr
1950 .
- 10 . Louise Robinson Heath, The Concept of Time, the
Unive. of chicago Press 1936 .
- 11 . Lenin, Materialism and Emprio - Criticism

Progress Publishers, Moscow 1973 .

12 . M . Merleau - Ponty , Phenomenology of perception. Humanities Press, New York, 1962 .

13 . Rogers, Adams and Brown, Story of Nations, Holt Rinehart and Winston 1968 .

14 . Robert A. Kermann, Theories of Knowledge McGraw Hill Book company, New York 1965 .

15 . Sir Leslie Stephen. K.G.B. , History of English Thought in the 18 th century 2 . vol, G.P. Putnam's sons, New York 1927 .

16 . Sir Isaac Newton, Principia, Berkeley, Univ. of California Press 1962 .

17 . Stuart Hampshire, The Age of Reason, New American Library, New York, 1956 .

رابعاً : المراجع العربية :

- ١ - اما نويل كانط مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ، ترجمة د. نازلى اسماعيل . دار الكتاب العربى ١٩٦٧ م .
- ٢ - اما نوبل كنت : تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوى الدار القومية ١٩٦٥ م .
- ٣ - ادموند هوسرل : تأملات ديكارتيّة ، ترجمة د. نازلى اسماعيل دار المعارف ١٩٧٠ م .
- ٤ - افلوطين : افلوطين عند العرب ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، دار النهضة العربية ١٩٦٦ م .
- ٥ - اندريه كريسون : تيارات الفكر الفلسفى ، ترجمة نهاد رضا منشورات عديدات - بيروت ١٩٦٢ م .
- ٦ - الغزالى : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دينا دار المعارف الطبعة الخامسة .
- ٧ - الغزالى : معيار العلم . تحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا - مكتبة الجندى .
- ٨ - باركلى : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ترجمة د. يحيى هويدى ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٦
- ٩ - جيمس كولينز : الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل . مكتبة غريب ١٩٧٣ م .
- ١ - ديكارت : التأملات ، ترجمة د. عثمان امين مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٦ م .
- ١١ - ديكارت : مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيرى

- دار الكتاب العربى ١٩٦٨ م .
- ١٢ - ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة د. عثمان امين دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٥ م .
- ١٣ - داجوبرت د . رونز : فلسفة القرن العشرين ، ترجمة . عثمان نوية مراجعة د . زكى نجيب محمود مؤسسة سجل العرب ١٩٦٣ .
- ١٤ - رسل : تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة د. فتحى الشنبطى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .
- ١٥ - ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ، ترجمة فؤاد كامل الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م .
- ١٦ - زكريا إبراهيم (الدكتور) : دراسات فى الفلسفة المعاصرة مكتبة مصر ١٩٦٨ م .
- ١٧ - زكريا إبراهيم (الدكتور): كانت، مكتبة مصر « الطبعة الثانية» .
- ١٨ - زكى نجيب محمود (الدكتور) : ديفيد هيوم . دار المعارف ١٩٥٨ م .
- ١٩ - زكى نجيب محمود (الدكتور) : وأحمد أمين (الدكتور) : قصة الفلسفة الحديثة . لجنة التأليف والترجمة والنشر ج٢ - ١٩٤٩ .
- ٢٠ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : الزمان الوجودى - النهضة المصرية ١٩٤٥ م .
- ٢١ - عبد الرحمن بدوى (الدكتور) : مدخل جديد إلى الفلسفة . وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥ م .

- ٢٢ - عزمى اسلام (الدكتور) : جون لوك . دار المعارف ١٩٦٤ .
- ٢٣ - فيصل بدير عون (الدكتور) : دراسات فى التصوف الإسلامى
والفلسفة مكتبة الحرية ١٩٨٠ .
- ٢٤ - فؤاد زكريا (الدكتور) : نظرية المعرفة . مكتبة النهضة العربية
١٩٧٧ .
- ٢٥ - محمد عبد الرحمن مرحبا (الدكتور) : اينشتين والنظرية
النسبية ، دار القلم بيروت ١٩٧٤ م .
- ٢٦ - محمد عثمان نجاتى (الدكتور) : الادراك الحسى عند ابن سينا ،
دار الشروق ١٩٨٠ م .
- ٢٧ - محمد فتحى الشنيطى (الدكتور) : جون لوك . دار الطلبة
العرب بيروت ١٩٦٩ م .
- ٢٨ - محمود رجب (الدكتور) : الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين
منشأة المعارف ١٩٦٦ م .
- ٢٩ - مراد وهبة (الدكتور) : المذهب عند كنط - الانجلو المصرية
١٩٧٤ .
- ٣٠ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : الفلسفة الحديثة رؤية
جديدة - مكتبة الحرية الحديثة ١٩٧٩ م .
- ٣١ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : النقد فى عصر التنوير -
دار النهضة الحديثة ١٩٧٢ م .
- ٣٢ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : الفلسفة الالمانية - القومية
١٩٨١ .

- ٣٣ - نازلى اسماعيل حسين (الدكتور) : المنطق الصورى . المركز العلمى للتصوير والطباعة ١٩٧٩م .
- ٣٤ - نظمى لوقا (الدكتور) : الحقيقة - عالم الكتب ١٩٧٢م .
- ٣٥ - هنترميد : الفلسفة وانواعها ومشكلاتها ، ترجمة د . فؤاد زكريا - دار نهضة مصر ١٩٧٥م .
- ٣٦ - هانزريشنيباخ : نشأة الفلسفة العلمية ، ترجمة د . فؤاد زكريا - دار الكتاب العربى ١٩٦٨م .
- ٣٧ - يحيى هويدى (الدكتور) : باركلى - دار المعارف ١٩٦٠م .
- ٣٨ - يحيى هويدى (الدكتور) : اوضواء على الفلسفة المعاصرة القاهرة الحديثة ١٩٥٨م .
- ٣٩ - يحيى هويدى (الدكتور) : مقدمة فى الفلسفة - دار الثقافة ١٩٧٤م .
- ٤٠ - يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة - دار المعارف ١٩٦٩م .
- ٤١ - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية - النهضة المصرية ١٩٦٦م .

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٢	تصدير : الاستاذ الدكتور نازلى اسماعيل
٥	مقدمة
	الفصل الأول
١٢	حياة باركلى ومصنفاته وأهميته فى تاريخ الفكر الفيلسفى
	الفصل الثانى
٢٣	المؤثرات التاريخية فى فلسفة باركلى
٢٤	أولا : روح العصر
٢٧	ثانيا : باركلى وفلاسفة العصر
٢٧	(أ) باركلى وتصورية ديكارت ومالبرانش
٣١	(ب) باركلى وتجريبية لوك
٣٤	(ج) باركلى وميكانيكية نيوتن
	الفصل الثالث
٤٢	الله أساس الوجود
٤٥	(أ) الوجود المدرك أو الأفكار
٥١	(ب) الوجود ادراك
٥٦	(ج) علاقة الأفكار بالعقل الإلهى والعقل المتناهى
٦٢	(د) الوجود المدرك وظاهريات هوسرل
	الفصل الرابع
٦٩	انكار المادة أو الجوهر المادى
٧٢	أولا : الإدراك الحسى المباشر
٧٢	(أ) موضوعه

الصفحة	ملووضوع
٧٧	(ب) مصدر الأفكار أو الاحساسات
٧٩	(ج) الحواس واحساساتها معرفه يقينية
٨٣	ثانيا : الإدراك غير المباشر
٨٥	(أ) هل يدرك البصر المسافة
٩٠	(ب) إدراك الحجم
٩١	(ج) إدراك الوضع
٩٤	(د) العلاقة بين الأفكار الحسية للبصر واللمس
٩٧	ثالثا : التصورات المختلفة فى وجود المادة

الفصل الخامس

١٠٢	التجريد والأفكار المجردة
١٠٤	(أ) التجريد واللغة
١٠١٠	(ب) أصول الرياضيات
١١٥	(ج) المكان والزمان

الفصل السادس

١٢٤	قضية العلية والارادة الالهية
١٣٠	(أ) العلية الطبيعية
١٤٣	(ب) الإرادة الإلهية والمجتمع
١٤٨	(ج) الإرادة الإلهية والإنسان

الفصل السابع

١٥٤	الله
١٥٥	(أ) الله هو الروح المطلق أو العقل اللامتناه
١٥٧	(ب) التمايز بين الفكرة والروح

الصفحة	الموضوع
١٥٩	(ج) وجود الله
١٦١	⌘ أدلة وجود الله
١٦٥	⌘ صفات الله
١٦٧	(د) التأمل والأعلاء ومعرفة الله

الفصل الثامن

١٧٧	باركلى وكنط ووجود الله
١٧٩	اولا : رأى كنط فى وجود الله ومعرفته
١٨٨	ثاينا : مغزى أفكار كنط وأهدافه
١٩٥	ثالثا : أهداف باركلى من التسليم بوجود الله دون القدرة على تعقله
٢٠٦	الخاتمة
٢١٣	قائمة المراجع
٢٢٣	فهرس الموضوعات

رقم الايداع بدار الكتب والوثائق القومية

١٩٩٧ / ١١٤١٥

حقوق الطبع محفوظة

ثمن النسخة :
ستة جنيهات

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com